

Ph. Pr.

1405

2



Recens. 1) Hecker's Litterarische Annalen  
der gesammten Heilkunde. Fünft.  
Jahrg. 1829. December. N<sup>o</sup> 464-  
473.

2) Casper's Kritisches Repertorium  
für die gesammte Heilkunde  
v. J. 1830. 25ten Bds erst. Heft.  
S. 83-91.

Ph. P. 1405 2



<36621094310019

S

<36621094310019

Bayer. Staatsbibliothek







**I D E E N**

**Z U R**

**B E G R Ü N D U N G   E I N E S   O B E R S T E N  
P R I N Z I P S**

**F Ü R   D I E**

**P S Y C H I S C H E   L E G A L M E D I Z I N**

**V O N**

**D. FRIEDRICH GROOS,**

**DIRIGIRENDEM ARZTE AN DER IRREN - ANSTALT  
IN HEIDELBERG.**

---

**HEIDELBERG, 1829.**

**AKADEMISCHE KUNST- UND VERLAGSHANDLUNG  
VON J. ENGELMANN.**



LEBENS

UND

PRINCIPAL THEOREME DER PSYCHISCHEN MEDICIN

VON

DR. FRIEDRICH GROSS

UND

DR. FRIEDRICH GROSS

VERLAG VON F. V. COHN & CO. LEIPZIG

Bayerische  
Staatsbibliothek  
München

T 86/781



---

## V o r w o r t.

---

Die erste Veranlassung zu der Ausarbeitung vorliegender kleinen Schrift liegt in der unerwarteten Aufmunterung, welche dem Verfasser hinsichtlich seiner frühern Arbeiten verwandten Inhalts von Seiten eines fremden berühmten Rechtsphilosophen, Richters und Kunstrichters in criminalwissenschaftlichen Sachen, zu Theil geworden ist. Dieser Umstand sey hier nicht aus kleinlicher Eitelkeit und in anamnesticher Rücksicht berührt, sondern in prognostischer Beziehung auf das vorliegende Schriftchen und als Schutz für dasselbe gegen den sonst zu befürchtenden Vorwurf, daß sich der Verfasser als Arzt ungeziemende Eingriffe in die Rechtsphilosophie erlaubt habe.



Würde er in seinem Uebertritte in das Gebiet des Criminalrechts vom bloß ärztlichen Standpunkte ausgegangen seyn, so möchte er allerdings den Vorwurf der Anmaßung, neben dem der Einseitigkeit, leicht verdienen. Aber er ist, wie zum Theil schon früher mehr obenhin, so hier tiefer eingehend, von der durch Henke und zumal Heinroth als Prinzip der gerichtlichen Medizin installirten Freiheitslehre ausgegangen, die den Juristen wie den gerichtlichen und den psychischen Arzt gleichmäÙig in Anspruch zu nehmen hat. Und hier ist es, wo er einige Schritte vorwärts gedrungen zu seyn glaubt, die für die Legalmedizin und vielleicht für die Philosophie der Strafgesetzgebung selbst nicht ganz gleichgültig seyn dürften.

Hinsichtlich der Darstellung des Geistes der Stoischen Moralphilosophie im 3ten Kapitel, und der Beurtheilung dieser Philosophie im 4ten Kapitel, hofft der Verfasser, daß man, nach Durchlesung der Schrift, beides nicht als ein überflüssiges



*hors d'oeuvre*, sondern als nothwendige Bestandtheile des Ganzen und als wesentliche Untersuchungsgegenstände, um zu einem desto gegründeterem Resultat zu gelangen, erkennen dürfte.

Bei Gelegenheit des Begriffs-Determinismus, den der Verfasser zu veredeln, zu begeistigen, ja selbst zu überschreiten versucht hat, ist zugleich ein Wort gesagt über die oft so schädliche, wenn gleich unsichtbare, Macht des Gedankens, der als neuer anschaulicher Begriff in die Welt ausgeht und in die empfänglichen Köpfe eingeht, und vom Kopfe aus das Herz erreicht. Wirklich sollte nicht blos der Dichter und Romanschreiber, sondern jeder produciende Schriftsteller vor der öffentlichen Bekanntmachung seines Produkts zuerst an sich selbst die Frage stellen: ob er nicht auf dem Wege stehe, mit demselben in manchen Köpfen und Herzen Schaden anzurichten? Ob nun dieser Vorwurf nicht gerade dem eigenen Vortrage des Verfassers gelte? dem hat er bei sich selbst um so



gewissenhafter nachgespürt, als hier Menschenwürde, Religiosität, Moralität, Gerechtigkeit und die öffentliche Sicherheit die nähern oder fernern Subjekte des Gewinnes oder Schadens sind. Nach strenger Selbstprüfung lebt er der Hoffnung, und fühlt sich in ihr glücklich: es möchte ein und der andere der hier in die Welt ausgesandt werdenden Begriffe als unsichtbares *Agens* nur wohlthätig auf das Begriffssystem, wenn auch nur eines kleinen Theiles des verehrlichen Geisterpublikums einwirken und den moralischen Sinn schärfen und erfrischen.

Heidelberg den 30. Jänner 1829.

---



---

I d e e n  
zur  
Begründung eines obersten Prinzips  
für die  
psychische Legalmedizin

---

ERSTES KAPITEL.  
Orientirung.

---

Ist die moralische Kraft im Menschen, die man den freien Willen nennt, als bloße Naturkraft zu betrachten, welche, gleich den physischen Kräften des menschlichen Organismus, der vollkommnern oder unvollkommnern Entwicklung, so wie der krankhaften Ausartung unterworfen ist; und giebt es mithin verschiedene Grade der Willenskraft; was um so wahrscheinlicher seyn dürfte, da es ja unstreitig verschiedene Grade, selbst der psychischen, nämlich der Verstandeskräfte, giebt, vom sublimen Genie an herab bis zum thierartigen Blödsinn des Cretin-Menschen?



Oder aber ragt der freie Wille, als moralische Kraft, hoch über den Kreis aller Naturkräfte hinaus, himmlischer Abkunft und unüberwindlich seiner Natur nach, so daß der Mensch die Sünde, welche ihm die zuflüsternde Stimme seines Gewissens stets als etwas Böses bezeichnet, besiegen kann, wenn er will, und zwar jeder Mensch, der einfältigste und roheste (wenn er sonst nicht seelengestört ist), in Kraft der Mahnungen des auch in seiner Brust verschlossenen innern Richters, so gut wie der Verständigste und der Gebildetste?

Diese zwei, eine die andere ausschließende, Fragen gehen die psychische Legalmedizin zu nahe an, als daß sie nicht erst auf dem Wege einer ruhigen Forschung erwogen und beantwortet seyn müssen, ehe ein in der Vernunft und in der menschlichen Natur basirtes — denn im Menschen vereinigen sich Vernunft und Natur — und dem zufolge auch haltbares oberste Prinzip dieser Wissenschaft untergestellt werden kann und darf. Denn einander directe entgegengesetzt, das läßt sich mit Gewißheit vorausbestimmen, muß das Resultat der Antworten seyn; und die Nothwendigkeit des Einflusses der siegenden Ansicht, wo nicht auf die Palingenesie, doch auf eine Revision der Criminalgesetzgebung und ihres psychisch-ärztlichen Anhangs, ist zu offenbar und zu wichtig, als daß das Ergebniß einer mit Unpar-



theilichkeit geführten Untersuchung, bei der gegenwärtig so glücklichen Stimmung unserer großen philosophischen Juristen, taube Ohren zu finden befürchten dürfte.

Denn bestätigt sich die erstere Ansicht als die wahre, welche Grohmann in Nasse's Zeitschrift für die Anthropologie in vielfältigen Abhandlungen und mit scharfsinnigen psychologischen Gründen unterstützt aufgestellt hat, und welcher auch der Verfasser vorliegender Schrift in seinen «Untersuchungen über die moralischen und organischen Bedingungen des Irrseyns und der Lasterhaftigkeit, Heidelberg 1826», die Sache von einer noch andern Seite betrachtend und weiter verfolgend, beigetreten war; — so ist es einzig und allein die mehr oder weniger vollkommene Gesundheit oder Krankheit des menschlichen Willenvermögens, die wir als Maßstab zur moralischen wie zur richterlichen Würdigung der Handlungen des Menschen aufzustellen haben; und — da Gesundheit nur Norm, Krankheit aber Abnormität ist, mithin die Verbrechen als abnorme Handlungen von Krankheit und Ausartung des Willens, die bei anscheinender und selbst wirklicher Normalität der Vorstellungs- oder Denkkraft statt finden kann, herzuleiten sind: — so giebt es also, conform dem Platonischen Ausspruche, daß Niemand das Böse um des Bösen, sondern um eines



anscheinenden Nutzens willen verübe, eigentlich in sich selbst böse und sündhafte, und als solche strafwürdige Verbrechen so wenig, als die logischen Sünden, d. i. die falschen, schiefen und verkehrten Urtheile des schwachen Verstandes, oder die ausgearteten Gelüste der Kranken etwas absichtlich Sündhaftes und als solches Strafwürdiges enthalten. Und so wenig der beschränkte Kopf durch noch so fleißiges Anstrengen sich jemals zum wirklichen Denker einstudiren kann, so wenig kann sich durch sich selbst der brutale und misanthropische Wille zum sanften und menschenfreundlichen civilisiren. Indem mithin die moralische Kraft im Menschen unter dem Naturzwange steht, in der Natur aber kein absolut Böses existirt, vielmehr alles gesetzmäßig und nothwendig geschieht, so hat also auch die Criminalwissenschaft mit ihrer furchtbaren Lehre vom Strafapparate, sich selbst aufzuheben und als polizeiliche Sicherungs- und pädagogische Besserungswissenschaft neugeboren hervorzugehen. Das menschliche Leben überhaupt, so wie insbesondere das Leben im Staate, und der Staat selbst, verlieren jetzt ihren tragischen Charakter: die Verbrecher sind keine menschlichen Teufel mehr, sondern bejammernswürdige Kranke und Irre; und die Obrigkeit erscheint nicht mehr als eine aus der Hölle hervorgerufene Tortur-, sondern vom Himmel herabgesandte Heilanstalt, gleichsam als die niedere In-



stanz bloß informativ und zugleich polizeilich sichernd zu Werke gehend, über sich den allwissenden Gott als den einzig competenten Richter der menschlichen Gedanken und Anschläge anerkennend. — Dahin, zum religiösen Fatalismus also, führt zuletzt, mit Consequenz verfolgt, die eben angedeutete erstere Ansicht Grohmanns, wiewohl er sie in dieser so schroffen Form nicht mitgetheilt hat.

Tritt hingegen, nach einer mit mehr religiösem als Natur-Sinne geführten Untersuchung, die Wahrheit auf die Seite der andern, von Heinroth aufgestellten Ansicht, welche er in seinem klassischen Werke: System der psychisch gerichtlichen Medizin, Leipzig 1825, mit Tiefsinn durchgeführt hat; eine Ansicht, für welche nicht bloß Religion und Moral, sondern auch die eigentliche Menschenwürde zu streiten scheinen; ist also der Mensch, trotz dem, daß er von seiner leiblichen Seite offenbar Naturwesen ist, dennoch zuletzt nur als moralisches Wesen zu begreifen, weil er nicht von der Schattenseite seiner sterblichen, sondern von der Lichtseite seiner göttlichen Natur gewürdigt werden kann und darf; «ist also,» um mit Heinroth selbst zu reden, «das ganze Menschengeschlecht aller Zeiten und Orte als ein moralisches Geschlecht zu betrachten, so sehr auch die Völker- und Länderkunde, ja die tägliche Erfahrung selbst, uns Beweise vom Gegentheil bieten möge,



indem der höchste Wille, welcher dem Daseyn vernünftiger Wesen zum Grund gelegt werden muß, nur als ein heiliger gedacht werden kann, und eben deswegen, weil er heilig, die von ihm hervorgerufenen vernünftigen Wesen auch moralische, und als solche nothwendig freie Wesen seyn müssen: — so liegt den leichtesten Vergehungen, wie den schwersten Verbrechen, nicht mehr ein schuldlos krank-abnormer, sondern ein sündhaft schuldiger Wille zum Grund, welcher die ihm zum Behuf der Moralität verliehene Freiheit sträflich mißbraucht. Es heist mit Recht von allen ihrer Selbstbewußten: das Gesetz ist ihnen in's Herz geschrieben, also, daß sie keine Entschuldigung haben. Das Gewissen ermahnt den Menschen immerfort, hört er es nicht, so ist er strafbar; denn er hat ein Ohr zum Hören: die Vernunft. Entstehen in Folge dieser Verfahrungsweise Vergehungen, Verbrechen: so ist der Mensch strafbar, auch wenn er diese Verbrechen im ganz bewußtlosen Zustande, z. B. in der Betrunkenheit, begangen hätte, wenn er auch vom gewaltigsten Triebe gebunden und gezwungen gehandelt hätte. Wenn nämlich der Mensch ein Verbrechen begeht, weil er nicht anders kann, so ist es nicht die abgezwungene unfreie Handlung, aber der Zwang zum Handeln ist es, was ihm imputirt werden kann und muß; denn dieser Zwang ist die Folge eigener



Verschuldung aus moralischer Nichtbeachtung seiner selbst; und er ist strafbar, nicht als unfreies, sondern als moralisches Wesen, d. i. nicht wegen der That im unfreien Zustande, sondern wegen des unfreien Zustandes selbst, in den er sich versetzte und welcher diese That erzeugte. Unfreiheit ist die Frucht der Schuld, und die Folge der Schuld ist Strafe.»

So sehr divergiren also beide, um die Oberherrschaft in der psychischen Legalmedizin mit einander streitenden Ansichten, daß nach der erstern die verabscheuungswürdigsten Verbrecher, ein Menschenfresser Anton Leger, jeder Vater-, Brudermörder u. s. w. als verborgen psychisch- und Willens-Kranke, welche der Irrenanstalt anheimzufallen haben, von aller Zurechnung freigesprochen werden; nach der andern aber selbst der bewußtlos Handelnde, der gezwungen und vom gewaltigsten Triebe gebunden ein Verbrechen begangen, ja — wenn diese Theorie mit strenger Consequenz durchgeführt wird — der Geisteskranke selbst, dessen sündige Schuld allemal die Ursache seines persönlich kranken Zustandes bleibt, nachdem der gebundene Zustand gehoben ist, zur unerbittlich strengen Rechenschaft gezogen und, im Falle eines in jenem Zustande begangenen Mordes, mit dem Tode von Rechtswegen bestraft werden muß.



Verbinden mit einander, das sich als gut Empfehlende von jeder auswählend, lassen sich beide in ihren Grundprincipien so ganz entgegengesetzte Ansichten nicht, so daß daraus eine dritte gemäfsigte, die Extreme ausschliessende, und doch zugleich wissenschaftlich begründete und in sich selbst consequente Ansicht hervorgehen könnte. *In praxi* zwar existirt ein solches Mittelding allerdings, dem aber nur die Willkühr zum obersten Prinzip unterliegen kann. Im schönsten Einklange oder auch im Mißklange des richterlichen Urtheils und des ärztlichen Parere, huldigt man bald der Humanität und spricht, oft zum Erstaunen der Laien, dem einen Mörder mild alle Zurechnungsfähigkeit ab; bald sieht man sich, um ein abschreckendes Beispiel zu statuiren, zur Strenge genöthigt und läßt einen andern, an dem man nur Sünde und Schuld sucht und also auch findet, bedauert nur von Wenigen, welche in den ganzen Complex der unglücklichen Umstände einen Blick werfen, auf dem Schaffot verbluten; nicht selten im Sinne des Sprichwortes: die kleinen Diebe henkt man und die grofsen läßt man laufen. Bald endlich windet und dreht man sich von gerichtsärztlicher Seite so wundersam geschickt, daß das Unmögliche als wirklich, die Zurechnungsfähigkeit nämlich und Zurechnungsunfähigkeit in einem und dem nämlichen Subjekte als gleichzeitig zusammenfallend dargestellt



wird, und ein Ueberschuß der einen vor der andern nur durch das Mikroskop der Spitzfindigkeit entdeckt werden kann.

Nein, steht die moralische Kraft unterm Naturzwange, so giebt es keine Sünde und also auch keine Zurechnungsfähigkeit mehr, sondern blos eine für Erziehungsmittel empfängliche Bildungs- und Besserungsfähigkeit; es giebt auch also keine Criminalistik mehr, sondern blos eine Pädagogik für verbesserliche Verbrecher und, wenn sie unverbesserlich sind, eine fürsorgende Sicherungspolizei. — Leuchtet hingegen die moralische Kraft, als Leitstern in der Nacht der Sinnlichkeit, von innen heraus durch allen Naturzwang hindurch: so ist der menschliche Wille ein freier, und als solcher seiner Natur nach unüberwindlich; alle Vergehungen, so klein oder groß sie seyn mögen, fallen ihm mithin zur strengen Verantwortlichkeit anheim. Dadurch wird die Criminalistik zugleich moralisch — was viele Juristen, aus edler Scheu in Gottes Richteramt einzugreifen, so gern von sich abweisen; und die Moral wird zugleich criminalistisch — was ein Theil der Theologen, aus heiligem Eifer für die Ehre Gottes, so gerne für sich vindiciren möchte. Wie sollte es zwischen beiden Ansichten, der natürlichen und der geistlichen, noch einen goldenen Mittelweg geben können, ohne entweder durch die, wenn auch gemilderte, Strenge der



letztern den Naturzwang, der Sünde mehr oder weniger gleich, bestrafen zu wollen; oder aber ohne durch die, wenn auch geschärfte, Milde der erstern die sündhafte Schuld, dem Naturzwange mehr oder weniger gleich, frei durchschlüpfen zu lassen, zum Scandal und Präjudiz der heiligen Justiz? Nein, wir müssen entweder der einen oder der andern Ansicht ganz huldigen; entweder mit dem edlen Grohmann bloß in der Weisheit der Pädagogik, oder mit dem feierlich ernstesten Heinroth bloß in der Strenge der Justiz, als der sühnenden Ausgleichung des Verbrechens, die wahre und einzige Gerechtigkeit suchen, deren Wesen keine zwei Janus-Gesichter zuläßt. — Oder aber man müßte nur beide Ansichten, die sich nie vereinigen lassen, zugleich widerlegen wollen. Dann müßte man aber auch einen selbstständigen Weg, der zum Ziel führte, und der nicht mehr Mittelweg wäre, einschlagen.



---

## ZWEITES KAPITEL.

### Z w e i f e l.

---

**W**agen wir es sogleich, die moralische Ansicht in ihrem Freiheitsprinzip näher zu beschauen.

Viel wird zwar über moralische Freiheit gesprochen und debattirt, aber in der Luft; man will damit ganze Denksysteme beweisen oder widerlegen, ohne nur zu ahnen, welchen confusen Begriff man von dieser Riesen-Waffe hege; und dafs, bei einem solchen Begriff davon, damit demonstriren wollen, eben so viel sey, als mit einer Festungskanone vom schwersten Kaliber, als wäre sie eine auf den schwachen Schultern leicht davon zu tragende Kinderflinte, exerciren und das Gewehr präsentiren wollen. Ich bin frei, heifst es, ich bewege ja Hand und Fuß wann und wie ich will. Aber diese Sprache dürfte auch die Schnecke führen, wenn sie Hände und Füße und noch dazu das Sprachvermögen mit wenigem Nachdenken und vieler Süffisance besäße. Nachdem Kant das Licht angezündet, hat wohl niemand die moralische, oder hier eigentlicher zu reden, die meta-



physische Freiheit schöner, bündiger, alles in klarer Kürze zusammenfassend, und aufs überzeugendste aus der Naturwelt hinausdemonstrirt; aber auch die geisterhafte Gröfse des wahren Begriffes der moralischen, über aller metaphysischen hinausgelegenen, Freiheit höher gesteigert als Heinroth in seinem Systeme der physisch-gerichtlichen Medizin. Früher schon ist der Verfasser vorliegender Schrift in seinem Aufsätze über Spontaneität, moralische Freiheit und Nothwendigkeit, in Nasse's Zeitschrift für die Anthropologie, Jahrg. 1824. 1tes Heft, in eine strengere Untersuchung der s. g. metaphysischen Freiheit eingegangen, die er in eine wirkliche metaphysische Nothwendigkeit aufzulösen versucht hat.

Um mich daher in gegenwärtiger Untersuchung ein für allemal gegen alle unnütze Einwendungen von Seiten mancher Aerzte und Juristen zum voraus zu verwahren, sehe ich mich veranlaßt, den größten und geschicktesten Advokaten der Freiheit selbst hier für unser Interesse sprechen zu lassen. Die fragliche, höchst wichtige Stelle nämlich in Heinroth's System S. 71. seq. lautet wie folgt: «Es ist nicht schwer, zu erweisen, dafs es eine Täuschung sey, wenn der Mensch frey zu seyn glaubt, weil er ein Wahlvermögen, eine Willkühr, besitzt. Auch das Thier besitzt Willkühr: es kann, nach seiner Neigung oder nach seinem Bedürfnifs — und die Bedürfnisse bestimmen



die Neigungen — seinen Lauf, seinen Flug u. s. w. so oder anders nehmen. Ja oft zeigt sich bey den Thieren die Willkühr sogar ohne scheinbare Motive, selbst bei den niedrigsten Gattungen dieser Geschöpfe. Man beobachte z. B. im Sommer und im Freien das Spiel der Insekten, Bienen, Fliegen, Mücken u. dgl. Wie sehen wir sie nicht in der Luft umher kreisen, tanzen, schwirren, ohne alles sichtbare Ziel ihrer Bewegungen, gleichsam nur um sich die Lust des eigenen Impulses zu verschaffen! Jetzt schwebt eine Fliege, gleichsam in der Luft still stehend, vor unsern Augen; ehe wir es uns versehen, ist sie durch bewundernswerthe Flugkraft unsern Augen entrückt, indem sie mit Pfeilesschnelle nach einem andern Punkte hinschoß, wo sie eben so wenig ein Geschäft hat, als auf dem ersten. Nichts treibt sie, wie es scheint, als die bloße Willkühr, oder allenfalls die Lust am Spiele der Bewegung, die aber eben von ihrer Willkühr abhängt; denn kein Reiz zwingt sie; wenigstens bemerken wir keinen solchen. So kriecht ein kleines, zartgebautes Insekt bald hiehin, bald dahin auf dem Blatte, welches wir eben mit unsern Gedanken erfüllen; und so viel wir sehen, wird es blos durch sich selbst zu diesen Bewegungen getrieben. Allerdings mag es etwas suchen; aber daß es bald hier, bald dort sucht, scheint gänzlich von seiner Willkühr abzuhängen. Und so ist es wohl kaum in Abrede zu stellen, daß das Reich



der Thiere die Willkühr mit dem Menschen theilt. Bei dem leztern kommen wir aber leicht dem willkührlichen Handeln, rücksichtlich seines Grundes, auf die Spur. Ohne alle Motive handelt der Mensch nicht, und wäre es auch nur, um sich die Langeweile zu vertreiben. Die Willkühr des Menschen ist immer an etwas gebunden: an irgend ein Bedürfnis, irgend eine Neigung; und nur im Zwange, dem auch er unterworfen ist, scheint sie gänzlich aufgehoben. So zwanglos er aber auch in den meisten Fällen zu handeln scheine, so handelt er doch nie ohne irgend einen Impuls, als das ihn Bestimmende. Man kann also nie sagen, daß seine Willkühr frei sey. Er kann nicht bloß, sondern er muß wählen, da, wo ihm mehrere Impulse entgegen kommen. Und dies ist immer der Fall. Im Grunde ist also alles menschliche Handeln eine Nothwendigkeit, so lange er auf dem Grund und Boden seiner eigenen und der ihn umgebenden Natur steht. Und wann kömmt er je von diesem Boden hinweg? Es ist daher unmöglich, ihm auf diesem Gebiete die Freiheit zu vindiciren. Aber was ist auch der Mensch, wenn wir ihn bloß als Naturwesen betrachten! Eine Ephe- mere, wie das Insekt, das ihn umschwirrt, durch nichts vor diesem ausgezeichnet, weder durch seinen organischen Bau, noch durch seine intellektuellen Fähigkeiten; denn der organische Bau des Insects ist eben



so künstlich, nur weit zarter, also noch bewundernswerther als der des Menschen; und die intellektuellen Fähigkeiten des Thiers sind eben so den Bedürfnissen desselben angemessen, als die des Menschen den seinen; ein jedes Wesen besitzt in dieser Hinsicht eben was es in seinem Elemente bedarf. Haben die Thiere nicht unser Erkenntnißvermögen, so haben wir hinwiederum das der Thiere nicht. Am Ende ist es doch nur das Leben, welches wir durch unser Erkenntnißvermögen zu behaupten suchen, und einen gleichen Zweck hat das der Thiere, welches in seinem Kreise weit angenehmer und ungestörter ist, als das unsrige, das durch so viele Störungen und Unannehmlichkeiten verkümmert wird. Statt also uns eines Vorzugs vor den Thieren, auf dem Naturgebiete zu rühmen, wollen wir zufrieden seyn, daß es den Thieren nicht einfällt, ihre Vorzüge vor den unsrigen geltend zu machen. Wir möchten leicht bei einem solchen Weltkampfe zu kurz kommen. Nein! zur Höhe müssen wir steigen, über die Regionen der Natur uns emporheben, uns in das Gebiet des moralischen Daseyns flüchten, wenn wir unsere Freiheit, und mit ihr unsern Vorzug vor den Thieren finden wollen. In der Naturwelt gibt es keine Freiheit; nur in der moralischen ist sie zu suchen und zu finden, das Geisterreich ist uns aufgeschlossen, und der Schlüssel zu diesem Reiche ist eben die Freiheit. etc. etc.»



Folgen wir nunmehr auf einen Augenblick Herrn Heinroth auf jene Höhe, wo über den Regionen der Natur die moralische Freiheit thront! „Die Vernunft, in ihrer Heiligkeit, würde sich selbst widersprechen, wenn nicht ihr heiliges, d. h. unverletzliches, Wesen auch zugleich unabhängiges, d. h. freies Wesen wäre. Die Freiheit erscheint also als ein Attribut der Vernunft, ohne welches dieselbe undenkbar ist. Zwar ist das freie Wesen der Vernunft auf den ersten Augenblick nur etwas Negatives: die reine Verneinung der Abhängigkeit von irgend Etwas; allein es ist leicht einzusehen, daß diese Unabhängigkeit auch ihre sehr bedeutende, positive Seite hat. Die Vernunft kann nicht von Allem außer ihr unabhängig seyn, ohne innere Selbstständigkeit. Freiheit also und Selbstständigkeit ist in dieser Beziehung Eines und Dasselbe. Die Selbstständigkeit kann aber nur durch innere, sich selbst erhaltende Kraft bewirkt werden, und zwar durch eine Kraft, die wir uns nicht als erzeugt denken müssen: denn alles Erzeugtwerden beurkundet eine Abhängigkeit von dem Erzeugenden. Die Vernunft also muß als nicht erzeugt, folglich auch als nicht entstanden, folglich, Kraft ihrer Selbstständigkeit, als ewig angesehen werden. Dies Prädikat trifft mit ihrer Heiligkeit auf das genaueste zusammen: denn auch das Heilige muß als ewig gedacht werden, weil wir es uns außerdem als end-



lich, als dem Untergange unterworfen denken müßten . . . . Die Heiligkeit also, die Ewigkeit und die Selbstständigkeit der Vernunft sind Eines und Dasselbe. Daher die Höhe, die Erhabenheit des Begriffs der Freiheit, wiefern sie ursprünglich nur am heiligen Wesen haftet. Wenn wir also auch dem Menschen Freiheit zugestehen, so kann sie ihm nur als Vernunftwesen oder als persönlichem Wesen zukommen; und alle die subtilen Discussionen, welche für oder wider die menschliche Freiheit innerhalb des Naturgebietes angestellt werden, und bei denen der Verstand zum Schiedsrichter gemacht wird, sind vergebliche Arbeit. Den Gesetzen des Verstandes ist das Element des moralischen Lebens fremd, und die Selbstbestimmung der Vernunft überfliegt die Schranken der Causalität.» (System S. 66. seq.)

Das ist unstreitig der Standpunkt, von welchem aus der Begriff der moralischen Freiheit zu allererst in seinem Entstehen aufgefaßt werden muß. Und wer könnte dieser Darstellung, so weit sie bis jetzt reicht, seine Huldigung versagen? die in derselben ausgesprochene Wahrheit verbürgt sich durch sich selbst. Wir sind also auch berechtigt, die hier angegebenen Hauptmerkmale des Charakters der Freiheit herauszuheben, um sie als Maßstab den in weiterm Verfolge der Untersuchung aufgestellten Begriffen anlegen zu können; — was aber allerdings nach den Gesetzen des



Verstandes geschehen muß, so sehr Herr Heinroth dagegen protestirt; da ja diese seine Deduction der Freiheit nicht das Werk der Vernunft selbst, als solcher, sondern ein Produkt des reinen Verstandes ist und nur seyn kann; weil, was Hr. Heinroth selbst zugibt, der Verstand, und nicht die Vernunft, das Denkende in uns ist.

Jene Hauptmerkmale des Charakters der Freiheit nun sind: 1) Die moralische Freiheit bezeichnet nur etwas Negatives: die reine Verneinung der Abhängigkeit der Vernunft von irgend etwas Aeußerm, und fließt daher mit dem Begriffe der Selbstständigkeit der Vernunft in Eins zusammen.

2) Die moralische Freiheit haftet ursprünglich nur am heiligen Wesen der Vernunft, und ist

3) in Kraft der Ewigkeit und Heiligkeit der Vernunft, deren wesentliches Prädikat die Freiheit ist, selbst ein Nichterzeugtes, Ewiges, nicht Endliches, nicht dem Untergange Unterworfenen.

4) Die Selbstbestimmung oder Freiheit der Vernunft überfliegt die Schranken der Causalität.

Würde der Schöpfer der moralischen Ansicht in ihrer fernern Entwicklung diese wesentliche Merkmale der moralischen Freiheit fest vor Augen behalten haben; so würde 1) der Begriff der Sünde, als etwas [absichtlich Bösen, im Entstehen sich wieder selbst vernichtet haben. Freiheit ist ja und kann nur



seyn das wesentliche Attribut der Vernunft, ohne welches dieselbe undenkbar ist; wie kann sie zugleich das Attribut der Unvernunft seyn? Die Freiheit haftet nur am Heiligen und zwar ursprünglich; wie kann sie zugleich, gleichsam abgeleiteter Weise, auf's Unheilige übergehen? Kann die Helle des Lichts zugleich ein Attribut seines Gegensatzes, der Finsterniß seyn? Nein, wie die Vernunft selbst, wie die Heiligkeit selbst, so kann auch die Freiheit selbst nur das Gute bezwecken wollen.

Diese, von Heinroth und den meisten Zeitgenossen so heftig bestrittene Behauptung getraue ich mir durch das einfachste Raisonement ins klarste Licht zu stellen: Was das Wahre und Falsche für den Verstand ist, das ist das Gute und Böse für die Vernunft. Damit stimmt Heinroth überall mit ein. Wenn nun in der Einrichtung unsers Verstandes unverkennbar eine Heiligkeit darin herrscht, daß er dem anerkannt Falschen unmöglich beistimmen, und einwilligen kann, daß 2 mal 2 fünf seyen; sollte die höhere Vernunft weniger heilig seyn und das Böse als Böses erwählen können? So wie der Verstand nicht mehr Verstand wäre, wenn er das offenbar Falsche als Wahres bejahen könnte; so hörte die Vernunft auf, ein Geist, ein Göttliches zu seyn, wenn sie nicht das Böse, als solches, verabscheuen würde. Das eben constituirt den Begriff eines Geistes, daß er das



Gute, und nur das Gute, will, und, wenn er sündigt, daß er das Böse für ein Gut ansah, also aus Irrthum des Verstandes sündigt. Nur das Gute — das, als Streben zur Annäherung an Gott, ohne nothwendigen Gegensatz eines absolut-Bösen denkbar ist — kann geistig und göttlich und positiver Natur seyn; das Böse ist, wie das Falsche und Unwahre, nur Negation, ein Verfehlen des Guten. Diese Negation im Bösen behauptete schon Epictet und Simplicius.

Der Mensch kann also das Widervernünftige, das Unheilige, nicht mit einem wahrhaft freien Bewußtseyn in seinen Gefühlen, Vorstellungen und Handlungen hegen und pflegen und fördern; und der Sünder ist kein Freier mehr. Der Unterschied, den also die moralische Ansicht zwischen dem freien Sünder, dem unfreien Seelengestörten, und dem bloß gebundenen Delirirenden, Betrunkenen etc. aufstellt, widerspricht dem wahren Begriffe der Freiheit; und der reelle Unterschied zwischen diesen Zuständen muß auf einem anderweitigen Grunde ruhen. Also nur der Tugendhafte ist wahrhaft frei: er allein thut recht eigentlich, was er will, und will, was er thut; ja, er hätte physisch wie psychisch sogar die Freiheit, lasterhaft zu seyn, wenn er in Kraft seiner moralischen Höhe das Laster nicht verabscheuen müßte. Der Sünder aber ist unfrei, und



thut was er nicht will. «Eine jede Sünde, sagt Epictet, enthält einen Widerspruch. Der Sünder ist nicht willens zu sündigen, sondern recht (d. i. ihm Nützlich) zu thun. Hiemit ist klar, dafs er nicht thut, was er will; sondern thut, was er nicht will. Was will z. E. der Dieb? Etwas thun, was ihm nützlich sey. Wenn nun Stehlen ihm nicht nützlich ist, so thut er ja nicht, was er will. Einer jeden vernünftigen Seele aber ist ein Widerspruch von Natur zuwider. So lange sie dasjenige, worin der Widerspruch liegt, nicht sieht, wird sie durch nichts abgehalten, widersprechend zu handeln.»

2) Würde man dann auch nie zur Behauptung gekommen seyn: «dafs (Heinroths System S. 137. seq.) die eigene, der Seele verliehene Macht der Freiheit die Seele ihrer Freiheit berauben und sie durch die freiwillig ergriffene Sünde unfrei machen könne.»

Wie kann doch ein *Negatives*, als welches die Freiheit mit Recht definirt worden, eine Macht seyn, und zwar eine so furchtbare, dafs durch sie die Sünde als *positives Uebel*, und nicht mehr bloß als Schwäche, erzeugt werden könnte? Kann ein *Negatives*, ein bloßes Prädicat — gesetzt, man könnte es vom Subjecte (die heilige Vernunft) getrennt denken — etwas anders erzeugen, als abermals ein *Negatives* und bloß *Relatives*? Kann also die



Sünde, die wir als Seelengebrechen nicht abstreiten, noch ein Positives seyn?

3) Würde man dann eben so wenig den Satz aufgestellt haben: «dafs (System S. 140.) der Mensch, durch langen Mißbrauch seiner Freiheit, derselben verlustig gehe und unfrei werde.» und: «dafs (System S. 246. die Entstehung des gebundenen Antriebs und Vorsatzes betreffend) die Willkühr und überhaupt der freie Zustand nur so lange bestehen als die sich selbst bestimmende Kraft, der Wille, den eindringenden Reizen gewachsen sey. Wenn die Energie oder Quantität der Reize, äußerer oder innerer, größer sey, als die Energie oder Quantität des Willens, so werde dieser in eben dem Maße von den Reizen bestimmt, und verliere folglich an Selbstbestimmung eben so viel, als die Gewalt der Reize überwiegend ist. Hebe der Reiz die Kraft der Selbstbestimmung ganz auf, so sey der Wille in Diensten des Reizes, also in einem gebundenen Zustande; er werde zum bloßen Triebe.»

Wo ist hier noch der unendliche, keinem Untergange unterworfenen, unüberwindliche, alle Schranken der Causalität überfliegende freie Wille zu erkennen? Wie weiland die titulo Unüberwindlichkeit Römisch-kaiserlicher Majestät so oft Niederlage erlitten, so hier der unüberwindlich freie Wille des Menschen. Er ist zu einer organischen Kraft



heruntergesetzt, die durch langen Mißbrauch verloren geht. Er ist zu einem physischen Quantum entgeistigt, das sich durch äußere und innere Reize verringern und endlich erschöpfen läßt. Er ist mithin der Beschränkung, der Ausartung und der Verschiedenheit der Grade fähig, und also eine dem Naturzwange unterworfenene Kraft, der Theorie Grohmanns anheimgefallen.

Sey es auch immerhin nur ein sündiger Wille, der sich binden läßt (System S. 247); — es ist nichts damit geholfen; der Sünder ist ja als solcher, insofern er kein Seelengestörter ist, immer noch moralisch frei (System S. 132), und muß frei seyn, er wäre ja sonst nicht zurechnungsfähig und strafbar, und das ganze moralische System fiel ja sonst in ein Nichts zusammen.

Auch hilft es nichts, die Unterscheidung aufzustellen zwischen *potentiā* und *actu* frei seyn. Die Freiheit der Kraft (*potentiā* frei seyn) ist mehr nicht als die Willkühr oder Spontaneität (System S. 494), welche auch den Thieren gemein ist (S. 71). Das *actu* frei seyn also bezeichnet allein die moralische Freiheit, als ausschließliches Attribut der Vernunft. Indem aber die Vernunft eine Energie ist, muß also auch der Wille stets *actu* frei seyn, oder die Vernunft hätte sonst *intervalla*, in denen sie aufhörte Energie zu seyn.



Diese, nur durch eine Vorliebe für die Hypothese vom Radical - Bösen erklärlichen, freiwillige Rückschritte von dem ursprünglich so hohen Standpunkte, auf welchen sich der geniale Urheber der moralischen Ansicht geschwungen, und von wo aus er die Idee des Staats überhaupt, so wie insbesondere das Verhältniß des Richters, so wie des Legalarztes zu demselben, so tiefsinnig gefaßt, entwickelt und durchgeführt hat; — diese freiwilligen Rückschritte sind es, die der ganzen Theorie die gefährliche, ja tyrannische Richtung geben; überall, bei jedem Vergehen, nur absichtliche Sünde vorauszusetzen, und dem zufolge die Behauptung aufzustellen: System S. 269. «Die Gerechtigkeit sucht immer nur die Schuld auf.» Als wenn es nicht eben so gut Sache ihres heiligen Amts wäre, die Unschuld aufzusuchen, wenn sie als Schuld angeklagt vor Gericht steht und allen Schein davon an sich trägt; und als wenn sie nicht gerade darum heilig wäre, daß sie, als unpartheiische Richterin mit verbundenen Augen, so wenig in der Unschuld die Schuld, als in der Schuld die Unschuld erkennen will. Es liefse sich zwar freilich mit einem Anschein von Recht einwenden: daß das «immer nur die Schuld aufsuchen» die lobenswürdige Absicht involvire; gerade durch dies Aufsuchen der Schuld, wenn es auf keine Schuld stößt, die Unschuld siegend ans Tageslicht hervorzuziehen.



Allein, welch' ganz verschiedene Richtung eine Criminaluntersuchung gegen einen für schuldig Angeklagten nehme, je nachdem man entweder von der Voraussetzung der Schuld, oder aber von der der Unschuld ausgeht; je nachdem man einem von beiden Sätzen huldigt, entweder *quivis supponitur esse malus* ... oder aber *quivis supponitur esse bonus, donec probetur contrarium*; je nachdem also, entweder bei vorausgesetzter Schuld, der *arme*, von allen Beweismitteln entblößte, eingeschüchterte Angeklagte es ist, der seine Unschuld aufs strengste dem Richter erweisen muß; was oft im Falle der reinsten Unschuld, wenn alle trügerische Umstände für dessen Schuld sprechen, ans Unmögliche grenzt; oder aber je nachdem, bei vorausgesetzter Unschuld, der an so vielen Erforschungsmitteln reiche Richter es ist, der dem Angeklagten seine Schuld erweisen muß, die, wenn sie wirklich statt hat, bei tieferer Untersuchung oft leicht und wie endlich von freien Stücken hervortritt; — Diese so ganz verschiedene Richtung einer Criminaluntersuchung leuchtet zwar schon von selbst in die Augen und ist auch schon öfters zur Sprache gebracht worden; allein ein dem Verfasser vorgekommener Fall, wo das *quivis accusatus supponitur esse malus* den richterlichen Ausschlag gab, gibt einen zu schlagenden Beweis ab von der Gefährlichkeit dieser Maxime, als daß er, trotz der Weitläufigkeit sei-



ner Beschreibung, und auch schon anderswo mitgetheilt, gerade hier nicht seine passende Stelle finden dürfte.

Der 28jährige C. wurde aus einem Corrections-  
 hause als Wahnsinniger zu Ende Aprils 1817 der  
 Irrenanstalt, damals noch zu Pforzheim, übergeben.  
 Sein leutscheues, zurückstossendes Benehmen, sein  
 irrer, heimtückischer Blick und seine unzusammen-  
 hängenden Reden verkündeten den hohen Grad der Ver-  
 wirrung, wovon dieser Mensch befallen war. Bald  
 kam es bei ihm zum wirklichen Widerstand, zu ge-  
 walthätigen Handlungen und zu den lebensgefähr-  
 lichsten Drohungen gegen seinen Wärter, die es nö-  
 thig machten, ihn in strenge Verwahrung zu nehmen;  
 ja er mußte, ohnehin schon furchtbar als Brudermör-  
 der, weswegen einige Jahre früher eine Criminal-  
 Untersuchung über ihn verhängt worden war, sogar  
 an die damals in seltenen Fällen noch angewandt ge-  
 wordene Kette gelegt werden. Nach mehreren Wochen  
 seines Aufenthalts in der Irrenanstalt bekam er einen  
 Besuch von seinem Bruder D. Dieser suchte ihn durch  
 das Versprechen aufzurichten, seine, als eines unschul-  
 dig verurtheilt Gewordenen, Freilassung möglichst bald  
 zu bewirken, und bat, daß dem Unglücklichen die Kette  
 abgenommen und an ihm der Versuch einer gelinden Be-  
 handlung gemacht werden möchte. Die unvermuthete  
 Erscheinung des liebevollen Bruders, dessen Worte des  
 Trostes, und die von nun an dem Irren, als einem mögli-



cherweise unschuldigen Opfer blinder Gerechtigkeit, allgemein bewiesene Theilnahme vermochten zwar nicht die Geistesverwirrung zu heben, doch setzten sie der Gewaltthätigkeit und der Tobsucht desselben Schranken.

C. war, nach der Erzählung seines Bruders, von jeher zwar ein besonderer, trotziger, jähzorniger Mensch; nie aber hatte man an ihm die geringste Spur von Wahnsinn bemerkt; er war dabei dennoch gutmüthig, mitleidig, sparsam und so fleißig, daß er in seine Profession, die Uhrmacherkunst, verliebt heißen konnte, auch sich durch Uhrenhandel im Auslande ein ansehnliches Vermögen erwarb. Ein Trieb zum Reisen schien ihm angeboren. Ein älterer Bruder von ihm, ein abgenützter Brandweinsäufer, war vor einigen Jahren in den elendesten Umständen aus Dänemark zurückgekehrt; man wollte denselben eben in ein Correctionshaus abliefern, als die Bruderliebe des C. gegen den Verderbten erwachte und ins Mittel trat. C. nahm denselben mit sich nach Frankreich, wo aber der Lüderliche das mühsam errungene brüderliche Vermögen verpraßte, so daß beide arm nach Haus zurückkehren mußten. Es entstand nun zu Hause ein Streit unter ihnen, in welchem der lüderliche, gerade besoffen gewesene Bruder der Anfänger in Worten und Thätlichkeiten war. C. schwieg und duldete so lange, bis er sich von des Bruders Gewaltthat so in die Enge getrieben fühlte, daß er sich end-



lich der Nothwehr bediente und den besoffenen Angreifer gewaltsam zurückwarf, der im Niederstürzen den Kopf auf einen verletzenden Körper aufstiefs und den Tag darauf verschied.

Nunmehr begann eine Criminal - Untersuchung gegen den C. als den Mörder seines Bruders, die zu seinem Nachtheil ausfiel. Diese Untersuchung war nicht durch den Beamten selbst, sondern durch einen jungen, feurigen Rechtspraktikanten geführt, der, beseelt von dem an sich schönen Geiste strenger Gerechtigkeit, in der Meinung stehen mochte, der Criminalrichter müsse kraft seines Amts überall auf Schuld stoßen, und, wo ein *corpus delicti* vorhanden, da könne auch, nach einer natürlichen Logik, das *delictum* selbst nicht fehlen. D. von der Unschuld seines verurtheilten Bruders überzeugt, führte Beschwerde bei seiner Regierung gegen die Untersuchung und bewirkte eine Verordnung, nach welcher peinliche Untersuchungen stets durch den wirklichen Beamten geführt werden müssen. Damit war aber seiner Bruderliebe noch nicht Genüge gethan; er drang bei seiner Regierung auf Freilassung seines im Corrections- hause inzwischen wahnsinnig gewordenen Bruders, mit dem Anerbieten, denselben zu sich zu nehmen, in der Hoffnung, ihn durch abwechselnde Zerstreuungen und Beschäftigungen wieder auf den rechten Weg zu bringen. Er drang jetzt, nach dem Besuch bei



demselben im Pforzheimer Irrenhause, neuerdings auf dessen Freilassung und bewirkte endlich eine Verfügung des Badischen hochpreiflichen Justizministeriums vom 1. August 1817 an das Irrenhausphysicat und die Verwaltung, nach welcher über die Entlassungsfähigkeit des C. aus dem Irrenhause schleunigst Bericht erstattet werden mußte.

Die Beantwortung der aufgegebenen Frage über die Entlassungsfähigkeit dieses Menschen war mit Schwierigkeiten verknüpft. Nahmen wir ihn, der vorher nie Spuren von Wahnsinn gezeigt hatte, als unschuldig am Tode seines Bruders an, und leiteten wir seinen Wahnsinn von der Strafe ab, die er unschuldig gelitten, so beschuldigten wir das betreffende Criminalamt und Obergericht gerade zu eines Vernunftmordes an dem C. War aber das peinliche Urtheil über ihn gerecht, so fiel alle Hoffnung hinweg, daß der jetzt zu begnadigende Irre durch seine Freilassung je wieder zur Vernunft kommen werde; da sein Wahnsinn, unter der obigen Voraussetzung, nicht die Folge eines ungerechten Urtheiles war und daher tiefer liegen mußte. Ueberdies, auch abgesehen von der Ursache und dem möglichen Ausgange dieses Wahnsinns, war es räthlich oder nicht, einen noch immer geisteskranken Menschen frei zu geben?

Aus dem in dieser Sache erstatteten Berichte möge Folgendes ausgehoben werden. «Dafs bei Criminal-



Untersuchungen alles zuletzt auf die ersten Acten, d. h. auf die zu Papier gebrachte erste Inquisition ankomme, welche gleichsam das Gemälde des begangenen Verbrechens darstellt, ein Abbild, das nunmehr das Original zu vertreten und allein gerichtliche Autorität hat; und daß sich der Oberrichter blos an dieses in den Inquisitions - Acten niedergelegte, mehr oder weniger ähnliche Abbild des Verbrechens halten könne und müsse, und nicht mehr an das in der Sinnen-, wenn gleich nicht in der moralischen Welt erloschene Original, scheine mir eine nach dem Laufe menschlicher Dinge ganz natürliche Sache zu seyn, die nicht abgeändert werden könne, die ich hier aber deswegen berühren müßte, weil die Aussage des D. über die Schuldlosigkeit seines Bruders, welche mit der actenmäßigen Angabe des betreffenden Obergerichts im Widerspruch steht, sich vielleicht durch die nicht ganz glücklich treffende und aufzeichnende Hand des ersten Inquisitors erklären lasse. D. beurtheilt seinen des Mordes beschuldigten Bruder nach der vollen Einsicht, die er als Bruder von dem Temperamente und der Denkart beider streitender Brüder haben konnte; diese Einsicht möge aus dem eben angeführten natürlichen Grunde tiefer gegangen seyn, als die Untersuchung des Rechtsprakticanten, der das begangene Verbrechen zu Papier brachte. Das Obergericht konnte und durfte nun einmal aber nur nach



den vorliegenden Inquisitions-Acten, als nach dem Abbilde, das Urtheil sprechen. Wie dem aber auch sey, ob gerecht verurtheilt oder nicht, C. glaubte immerhin sich unschuldig. Er sah sich eines Brudermordes beschuldigt, der in seinen Augen doch nur Folge einer Nothwehr gegen den undankbarsten Menschen gewesen; er sah sich von seiner Profession weggerissen, an der er mit Leibe und Seele hing, und die ihm allein Nahrung verschaffen konnte. Eingekerkert mußte sich sein Wanderungsinstinkt, der ihn schon halb Europa durchlaufen machte, innerhalb vier Mauern in sich selbst verzehren. Für einen am Geiste ungebildeten Menschen Ursachen genug zur Entstehung und Ausbildung des Wahnsinns! — Nähmen wir den Fall der Unschuld des C. an, so müßten wir den Wahnsinn als Folge der über ihn erkannten Verurtheilung, die ihm als ungerecht erschien, erklären und demgemäfs urtheilen, dafs auch das wahre Heilmittel des Wahnsinns hier allein in der Befreiung und Lossprechung bestehen könne. Die dem tief Gekränkten wieder gegebene Ehre, die dem in seine Profession Verliebten wieder möglich gemachte Thätigkeit, die dem zur Sparsamkeit und zum Sammeln Neigenden wieder eröffnete Aussicht zum Vermögenserwerb, und endlich die Möglichkeit der Befriedigung des ihm angeboren, unbezwinglichen Wanderungstriebes; — diese allein könnten hier, und vielleicht auf's schnellste,



die Heilung eines SeelenüBELS bewirken, das sonst jedem andern Mittel unüberwindlich trotze; wo hingegen der Unglückliche bei einem längern Aufenthalte in der Irren- oder einer andern Zwangsanstalt immer tiefer in unheilbaren Wahnsinn stürzen müsse.»

In Folge dieses Berichts kam der hohe Befehl, den C. unter die Aufsicht seines väterlichen Bruders zu stellen, und er kehrte in seine Gebirgsheimath zurück. Das folgende Frühjahr sahen ihn seine Landsleute wieder als Uhrenhändler nach Frankreich reisen.

Solche traurige Folgen hatte, aber auch solcher erfreulicher Anstrengungen der Bruderliebe und gerechter Procedur einer weisen Regierung, um den nun einmal durch ein gerecht seyn wollendes Untergericht veranlaßten Vernunftmord möglichst wieder zu repariren, — bedurfte der gefährliche, überall nur absichtliche Sünde witternde Satz: Die Gerechtigkeit sucht immer nur die Schuld auf.

Noch hätte ich mich schließlicH über das oben aufgestellte vierte Hauptcriterium des Charakters der Freiheit, dem ich vorläufig beigestimmt habe, näher zu erklären: daß nämlich die Selbstbestimmung der Vernunft die Schranken der Causalität überfliege; — was ich aber, um des für jetzt noch anscheinenden Widerspruchs mit mir selbst Willen, auf ein späteres Kapitel verspare.

---



### DRITTES KAPITEL.

#### Die Vorderseite der moralischen Ansicht.

«Lafs mich Sarpedon seyn, von Jupiters Stamme, und ein männliches Wort reden!» — sagt irgendwo Epictet. Dieser Aufruf sey mir als Eingang vergönnt, indem ich hier einen, wenn gleich nur sehr flüchtigen Versuch wage, die Stoische Moralphilosophie, als in welcher sich die moralische Ansicht am herrlichsten ausspricht, auf die Lehre von der moralischen Freiheit zurückzuführen, um die Tiefe der letztern Lehre an der Höhe der erstern, und umgekehrt, abmessen zu können, und so gegenseitig die eine zum Mafsstab der andern dienen zu lassen.

Dafs hier nicht davon die Rede, noch dazu der Ort sey, eine eigentliche Darstellung der Stoischen Lehre zu liefern, was im 17. Jahrhundert der feurige *Justus Lipsius* in seiner *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, und in neuerer Zeit der analytische *Garve* in seiner Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre geleistet haben, — möchte sich wohl von selbst verstehen; indem meine jetzige Absicht, stets das Interesse der psychischen Legalmedizin vor Augen,



keine andere ist, als eben einen ganz eigenthümlichen Versuch anzustellen, um durch gegenseitiges Anprobiren zu erforschen, in wieweit beiden erhabenen Lehren, der von der moralischen Freiheit und der von der Stoischen Weisheit und Glückseligkeit, als der Repräsentantin der moralischen Ansicht, Wahrheit zukommen oder abgehen dürfte.

Meine Gewährsmänner für die Aechtheit der hier fast durchgängig mit buchstäblicher Treue zur Musterrung aufgestellten Stoischen Ansichten, sind die Quellen selbst: Epictet, nach Schultheßs kraftvoller Uebersetzung der Reden desselben; und Marc Aurel, in seinen Betrachtungen über sich selbst. Mit großer Mühe, aber *con amore* habe ich die weit und breit zerstreuten Sätze herausgehoben, in natürlichen Zusammenhang zu stellen gesucht, und unter einige Hauptrubriken gebracht.

---



**V e r s u c h**  
 einer stufenmäfsigen Entwicklung  
 der  
**Stoischen Grundsätze in Bezug auf die**  
**Freiheitslehre.**

I.

*Göttliches und Thierisches im Menschen.*

Der hohe Geist der Stoischen Moralphilosophie geht aus von der scharfen Unterscheidung zwischen der Seele in uns, durch die wir Gott verwandt sind, und dem sterblichen, thierischen Leibe an uns.

Epictet drückt sich darüber nach seiner Weise folgendermassen aus: « Wenn dich der Kaiser an Sohnes Statt annähme, du würdest unerträglich stolz darauf werden. Sollte es denn dein Gemüth nicht erheben, wenn du vernimmst, dafs du ein Sohn Jovis bist? Allein man macht wenig Betrachtung darüber; sondern da wir von zusammengesetzter Natur sind, und theils aus einem Leibe, den wir mit den Thieren, theils aus Vernunft und Willen bestehen, die wir mit den Göttern gemein haben; so neigen sich Viele auf die Seite dieser armseligen sterblichen, Wenige



hingegen auf die Seite jener göttlichen und glückseligen Verwandtschaft hin. Da es nun anders nicht seyn kann, als dafs man mit jeder Sache dem Begriff gemäfs umgehe, den man sich davon gemacht hat; so werden die Wenigen, welche sich zur Treue, zur Ehre, zum vernunftgemäfsen Gebrauch der Vorstellungen geboren zu seyn glauben, weder niederträchtig noch unedel von sich selbst denken; bei dem grössern Haufen aber mufs sich wohl das Gegentheil finden. Denn was bin ich doch? sagt man; — Ein armer, elender Mensch! schwaches, hinfälliges Fleisch! — Das ist wahr; aber du hast auch etwas Besseres, als dies arme Fleisch. Warum setzest du denn jenes Edlere hintan, und heftest Dich an dieses fest?»

Hier, gleichsam als dem Anfangspunkte Stoisch zu philosophiren, erblicken wir zugleich den Anfangspunkt zur Divergenz der Philosophie der heutigen Naturforscher, welche nicht mehr von der Seele, als einem für sich bestehenden Einfachen göttlicher Abkunft, sondern vom ganzen Menschen, als einem aus Leib und Seele zusammengesetzten Naturproducte ausgehen. Diese Naturphilosophen dürften aber wohl Scheidekünstlern gleichen, welche, um das Gold zu probiren, nicht mehr ächtes, sondern mit Kupfer überlegiertes Mannheimer Gold als 24 karätiges Gold - Ideal aufstellen möchten.



## II.

*Dem moralischen Vermögen der Seele sind alle psychischen und physischen Vermögen untergeordnet.*

«Mensch, sey nicht undankbar! Danke Gott allerdings für das Gesicht, für das Gehör, bevorab für das Leben und für alles, was zum Behuf desselben dient. Aber entsinne dich, daß dir Gott noch etwas anderes gegeben hat, das dieses alles übertrifft: Das, was von diesen Dingen Gebrauch macht, was sie prüft, was den Werth eines jeden erwägt. Denn was ist das, was von der Würde eines jeden dieser Vermögen ein Urtheil fällt? Ist es jedes dieser Vermögen selbst? Hast du jemalen das Gesicht oder das Gehör etwas von sich sagen hören? Die sind alle so viel als zu Knechten und Mägden bestellt, daß sie dem Vorstellungsvermögen zu Dienste seyen. Denn welches von jenen allen weiß, was es selbst ist, und was sein Werth ist, wenn man es brauchen oder wenn man es nicht brauchen soll? Welches Vermögen öffnet oder schließt die Augen, und wendet sie von den Gegenständen ab, auf die sie itzt nicht hinschauen sollen? Thut es das Sehensvermögen? Nein, sondern das Willensvermögen. Was thut das offene Aug mehr als sehen; ob man aber eines Andern Ehe-  
weib anschauen solle und wie? wer sagt uns das?



Welches besser sey, zu reden oder zu schweigen, so oder anders zu reden; ob dieses geziemend oder ungeziemend sey; welches die rechte Zeit zu jedem sey? wer anders sagt uns das, als allein das Willensvermögen! — Das Willensvermögen befindet sich also unter lauter blinden und tauben Vermögen, die auf nichts sehen können, als auf die Verrichtungen, womit sie ihm aufzuwarten und zu dienen bestellt sind. Es allein hingegen sieht scharf und übersieht die andern alle, und von welchem Belange jedes sey.»

### III.

*Was in des Menschen Selbstmacht liege,  
und was nicht?*

«Die Götter haben, wie es ihrer würdig war, die vortrefflichste und herrlichste Sache, den rechten Gebrauch der Vorstellung, in unsere Macht, die andern Sachen hingegen nicht in unsere Macht gegeben. Was sagt Zeus? Wäre es möglich gewesen, Epictet, so hätte ich gemacht, daß dein Leib und deine Habe frei und unverhinderlich wären. Allein du mußt es wohl bemerken: diese Dinge sind nicht dein, sie gehören nicht zu dir, sie sind nur schön gemengter Thon. Da ich aus diesen keine freie Wesen machen konnte, habe ich dir ein Theilchen von meinem Wesen mitgetheilt, nämlich dieses Vermögen der Bestrebung



etwas zu thun oder zu lassen, das Vermögen der (vernünftigen) Begierde und des (vernünftigen) Abscheues, kurz, das Vermögen von Vorstellungen (vernünftigen) Gebrauch zu machen.

Der wichtigste Unterschied der Dinge ist also dieser: daß die einen in unserer Gewalt stehen, die andern nicht. In die erstere Klasse gehören: unser Urtheil, Trieb, Begierde, Abscheu, mit einem Worte, der freie Wille. Hierin liegt unser wahres Gut und Uebel, Tugend und Laster. In die andere Klasse gehören die Mitteldinge, die weder Güter noch Uebel sind: der Leib, die Habschaft, der Ruf, die Würden, (das Betragen Anderer gegen uns und gegen Andere) etc.

Das ist der Auftrag, das die Ordre, mit welcher dich Zeus auf die Welt geschickt hat: Bewahre das deinige auf alle Weise; um fremde Sachen bemühe dich im geringsten nicht. Wer wollte dir das deinige rauben können, wer wollte dich an dem freien Gebrauch desselben hindern können, wenn du dich nicht selbst hinderst? Wie hinderst du aber dich selbst? Wenn du nach solchen Dingen trachtest, die nicht dein sind, so hast du das, was dein ist, darüber verscherzt.

Wir müssen hiemit stets damit gefaßt seyn: Was ist mein, und was ist nicht mein? Was steht in meiner Macht, und was steht nicht in meiner Macht?



Ich muß sterben ; muß ich aber auch darüber seufzen und jammern ? Ich muß in Fesseln liegen ; muß ich aber auch darüber Thränen vergießen ? « Sage deine Geheimnisse aus ! » Nein , denn das steht in meiner Gewalt. « So lasse ich dich ins Gefängniß stecken ! » Was sagst du , Mensch , mich ? Mein Bein kannst du in den Stock legen , aber meinen freien Willen kann selbst Zeus nicht überwinden. « Ich lasse dich enthaupten ! » Es steht in deiner Macht hinhrichten zu lassen , und in der meinigen steht unerschrocken zu sterben.

Dergleichen sollten die Schüler der Philosophie studiren , in dergleichen Grundsätzen sich üben ! Laß sehen , was für Proben deiner Stärke in der Moral pflegst du zu Schiffe abzulegen ? Da wirst du ja an jene Eintheilung der Dinge in eigene und fremde denken ? Wenn nun der Wind brausend in die Segel stürmt und , da du jetzt ein Jammergeschrey machst , ein vorwitziger Kerl dich fragt : « Sage mir um's Himmelswillen , wie hast du neulich gesagt ? Ist der Schiffbruch ein Laster oder etwas , das mit einem Laster verknüpft ist ? » Greifst du nicht zum Stock und prügelst den verdrießlichen Spafser ab ? Was habe ich mit dir zu schaffen , Bursche ? Wir ersaufen , und du kömmst mich auszuspötteln ! — Wenn dich der Kaiser citirte und du bei ihm angeklagt wärest , so wirst du doch an jene Eintheilung der Dinge denken ?



Würde nun, indem du blaß und zitternd in den Gerichtssaal hineingehst, einer zu dir sagen: «Warum zitterst du, Mensch? Wovon hast du hier zu reden? Gibt der Kaiser drinnen denen, die vor ihn kommen, Tugend und Laster?» Warum spottest auch du noch meiner bei meinem Unglück? Stehe ich nicht in Gefahr, zum Tode, oder in's Gefängniß, oder zu einer Leibesstrafe verurtheilt, des Landes verwiesen und aller Ehre entsetzt zu werden? «Ist es das? Das sind ja weder Laster noch Dinge, die mit Lastern verknüpft sind. Was sagtest du ehedessen von solchen Dingen?» Was habe ich mit dir zu schaffen, packe dich weg! Ich habe ohne dein Gespötte Uebel genug. «Da sagst du auch recht; du hast in der That Uebel genug: dein weibisches, zaghaftes Herz, dein Stolz, womit du dich aufbliesest, da du in der Schule saßest. Warum zierst du dich mit fremden Dingen und nanntest dich einen Stoiker?»

Wenn du hiemit jemanden vor Angst blaß siehst, so kannst du — wie ein Arzt aus der Gesichtsfarbe erkennt, daß es einem in der Milz oder Leber fehlt — richtig urtheilen und sagen: die Begierde, der Abscheu dieses Menschen hat gelitten, ist aus der Ordnung der Vernunft getreten, hat Hitze; denn das ist's und sonst nichts, was die Farbe ändert, was Zittern erweckt, was die Zähne klappern macht, was die Kniee dir bricht und beide Schenkel entnervt.



Denn was hätte wohl der gern? Gewiß etwas, das nicht in seiner Gewalt steht, sonst dürfte ihm nicht angst seyn. Einem Harfenisten ist nicht angst, wenn er für sich allein aufspielt, aber wohl wenn er im starrenden Feierkleide auf der Schaubühne auftritt; ob er gleich schön singt und seine Laute fein spielt. Denn jetzt will er nicht bloß gut spielen und singen, sondern auch Beifall erhalten. Dies aber steht nicht in seiner Gewalt. Er hat gelernt, seinen Bass und seinen Cant spielen. Was aber der Beifall oder Tadel sey, der von dem Pöbel herrührt, und nach welchem Beifall man jagen, welchen Tadel man fliehen müsse, das versteht er nicht und hat sich nie darauf gelegt. Darüber muß er also wohl nothwendig erzittern und erblassen. Daher kommt's, daß er schwülstig von Stolz abtritt, wenn er Lobsprüche erhalten hat; daß hingegen seine Schwulst ein Loch bekömmt und sich setzt, wenn er ausgezischt wird. — Daher kam es, daß dem Philosophen Zeno nicht angst war, als er zum König Antigonus gehen sollte. Denn was er hochschätzte, waren alles Sachen, worüber dieser keine Gewalt hatte; und für die Dinge, worüber dieser Gewalt hatte, war er ganz gleichgültig. Hingegen war dem Antigonus angst, als er mit Zeno reden sollte; und kein Wunder, denn er wollte dem Philosophen gefallen, und das stund nicht in seinem Vermögen.



In welche Klasse der Dinge gehören die Urtheile, die Andere von dir fällen? In die Klasse der Dinge, die nicht von meinem Willen abhängen. Gehen sie hiemit dich nichts an? Nein!

«Es ist ein Bote da von Rom. O! wenn nur nichts Böses begegnet ist. «Was kann dir denn dort, wo du nicht bist, Böses widerfahren?» Ein Bote aus Griechenland! O, wenn er nur nichts Böses überbringt! «Auf die Weise kann dich jede Stadt, jedes Land unglücklich machen. Ist es nicht genug, dafs du an dem Orte, wo du bist, unglücklich seyst! Mußt du es auch noch über Meere hin und durch Briefe seyn? Auf die Weise steht deine Sache unvergleichlich sicher.»

«Sokrates — der vergafs in keinem Falle, dafs Niemand über des Andern Vernunft Herr ist, und wollte darum niemals etwas anders, als was sein und in seiner Macht war. Wenn er hingegen hätte haben wollen, dafs sein Sohn oder sein Weib keine Fehler begehen sollte, so würde er haben wollen, dafs das, was an Andern liegt, nicht an Andern liege.

«Es ist recht lächerlich: du kannst deine eigene Bosheit verhindern, und du duldest sie. Du kannst eines Andern Bosheit nicht verhindern, und du willst sie nicht dulden.

«Uebe dich deswegen in dem, was du kannst. Bist du gleich kein Herkules und kannst keine fremde Uebel vertilgen, — er zog aus Gehorsam gegen Gott



herum und vertrieb Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit von der Erde; — auch kein Theseus, daß du im Attiker-Kreise aufräumtest; so vertilge deine eigenen Uebel. Anstatt eines Procrusts oder Scirons, jage hier in deinem eigenen Busen Traurigkeit, Furcht, Sehnsucht, Neid, Schadenfreude, Geiz, Weichlichkeit, Unmäßigkeit hinweg!»

## IV.

*Die äussern Dinge, als welche nicht in der Selbstmacht des Menschen liegen, sind nur der Stoff für das oberste Seelenvermögen.*

«Um des Menschen Thätigkeit möglich zu machen, hat die Natur in ihm Triebe erweckt, und sie hat in die äussern Dinge mehr oder weniger Reiz gelegt, die jenen Trieben entsprechen, um in ihm Antriebe zu Handlungen zu veranlassen. In deinen Handlungen nun, insofern dein Streben regelmässig, geordnet, sittlich, der Vernunft gemäss und Gott gefällig ist, liegt also der wahre Endzweck deiner Triebe, und ein höheres Gut als in der Erlangung der gewünschten Dinge. Ja, die Freiheit wird so wenig durch (passive) Erfüllung, sondern durch (active) Zerstörung der Gelüste hervorgebracht, daß, wenn du auch der Dinge endlich habhaftig geworden, die du so groß achtest, doch noch die gleiche Brunst, noch dasselbe Geläuf ist, wieder Ekel, wieder Sehnsucht nach andern Dingen, die noch mangeln.



« Die äussern Dinge also sind blos der Stoff, womit sich der Wille zu beschäftigen hat, und, je nachdem er es thut, sein Gut oder sein Uebel finden wird. Der Stoff an sich ist gleichgültig; aber es ist nicht gleichgültig, wie man ihn brauche. Es verhält sich damit, wie mit dem Brettspiele: die Steine sind gleichgültig, die Würfel sind gleichgültig. Wie könnte ich wissen, was auffallen wird? Aber von dem, was mir fällt, einen bedächtlichen und künstlichen Gebrauch machen, das ist nun schon mein Geschäft. Gib Achtung, was machen die, welche den Ball gut spielen? Es liegt ihnen nichts an dem Ball selbst, als wenn er ein Gut oder ein Uebel wäre; sondern daran, wie sie ihn werfen und empfangen. Darin soll sich Kunst, Geschwindigkeit, Ordnung, Geschicklichkeit zeigen. Was wäre das für ein Spiel, wenn wir mit Furcht und Angst unsern Ball würfen oder auffingen. Wie würde man da gesetzten Gemüths seyn? Was würde da aus der Ordnung des Spiels werden? Der Eine würde rufen: Wirf! der Andere: halt! Das wäre dann kein Spiel mehr, sondern ein Zank. Sokrates wufste hiemit den Ball meisterlich zu spielen. Und was war hier der Ball? Leben, Gefängniß, Verbannung, Gift, Weib und Kinder als Wittwe und Waisen zu hinterlassen. Solche Dinge waren auf dem Spiele; nichtsdestoweniger spielte er und schlug den Ball in bester Ordnung.



« Benützen wir also auf das kunstmässigste die äussern Dinge als den bloßen Stoff für das oberste Seelenvermögen! Mir ist dann lauter Glück prophezeit, wenn ich will! Denn was auch immer Unglückliches sich zutrage, so steht es in meiner Gewalt, Nutzen davon zu ziehen. Wird mir Oel verschüttet, wird mir Wein gestohlen, so sage ich darüber: um diesen Preis erlangt man ein gesetztes Gemüth, ein ruhiges Herz; umsonst kriegt man nichts. Wenn ich also eines der äussern Dinge aufgeben muß, so bin ich sogleich mit dem Gedanken gefaßt, was ich mir an dessen Statt verschaffe; und wenn dieses von grösserm Werthe ist als jenes, so sage ich nicht mehr: ich habe etwas eingebüßt; und ich klage nicht, wenn ich anstatt eines Esels ein Pferd, anstatt eines Stück Geldes eine schöne That, anstatt schalen Geplauders und garstigen Geschwätzes die nöthige Stille und Schamhaftigkeit habe.»

## V.

*Die Seele wird durch nichts ausser ihr, sondern bloß durch sich selbst, durch ihre eigene Begriffe, bewegt, beunruhigt und überwältigt. Der freie Wille kann nur durch sich selbst überwunden werden.*

« Kein äusseres Ding berührt an und für sich selbst unsere Seele und hat die Macht, von uns ein Urtheil



über sich zu erzwingen. Es kann nicht seyn, daß ein von Natur freies Wesen von etwas anderm, als von sich selbst beunruhigt oder vergewältigt werde. Die Begriffe, die sich die Menschen machen, sind es, und nicht die äußern Dinge selbst, die sie beunruhigen. Denn wenn der Tyrann einem sagt: „Du sollst in Ketten geschlossen werden“, so wird einer, der viel auf seine Beine hält, sagen: O, ich bitte, erbarme dich doch meiner! Hingegen einer, der seinen freien Willen zu schätzen weiß, wird sagen: So schliesse, wenn du mußt geschlossen haben! „Wie? du fragst nichts darnach?“ Nein! „Ich will dir zeigen, daß ich dein Herr bin!“ Woher solltest du der seyn? Mir hat Jupiter selbst die Freiheit geschenkt. Meines Leichnams Herr bist du; da nimm ihn! Was ist es also, was den Pöbel in Furcht und Schrecken setzt? Ist es der Tyrann? Sind es seine Bewaffnete? Im geringsten nicht, sondern die Begriffe.

„Du wirst nur dann beschädigt seyn, wenn du dir den Begriff machst, man thue dir Schaden. Wenn dich also einer in Zorn gejagt hat, so wisse, daß dich deine eigene Meinung in Zorn gejagt habe. Denn was kann dir die böse Zunge thun, wenn du nicht deine eigene Einbildung als eine Hand ausstreckest, dir diesen Dolch selbst in das Herz zu stoßen.“



« Wir haben uns nicht darauf gelegt, uns richtige Vorstellungen von den Sachen zu machen; und daher kömmt's, daß wir allezeit etwas in unsere Begriffe hineinmengen, das nicht darein gehört, und wir uns alles größer einbilden, als es an sich selbst ist. Wenn ich zu Schiffe bin und einen Blick auf den Abgrund und auf die weite See herumgehen lasse und ringsum kein Land mehr sehe: so ergreift mich Schauer und Entsetzen. Es kommt mir vor, als müßte ich, wenn ich Schiffbruch litte, das ganze Meer austrinken. Ich besinne mich nicht, daß mir drei Maas schon genug geben werden. Was setzt mich also hier in Schrecken? Thut es das Meer? Nein, sondern mein Begriff. So auch, wenn sich die Erde erschüttert, mache ich mir eine Vorstellung, als wenn die ganze Stadt auf mich fallen würde; gerade als wenn ein kleiner Stein nicht genug wäre, mir den Kopf zu zerquetschen. Was ist es hiemit, was uns Angst und Entsetzen erweckt? Nichts anders als unsere Begriffe.

« Weder Tod, noch Verbannung, noch Schmerz, noch irgend etwas dergleichen ist die Ursache, warum wir etwas thun oder nicht thun, sondern unsere Begriffe und unser Bedünken von den Sachen, die sind es. Wir wollen hiemit von heute an, so oft wir etwas nicht recht machen, die Schuld nichts anderm zuschreiben, als dem Bedünken, wornach wir



handeln; und wollen uns grössere Mühe geben, solche Bedünken abzuschaffen und herauszuschneiden, als Warzen und Ueberbeine vom Leib. Auf gleiche Weise wollen wir sagen, dafs an unserm Bedünken die Ursache unserer guten und rechtschaffenen Handlungen liege, und nicht mehr Bediente, Nachbarn, Weib oder Kinder anklagen, als wenn sie Schuld wären, dafs es uns übel ergehe. Und da sind wir selbst, und nicht die äufserlichen Dinge, Herren und Meister, dafs wir uns etwas gut bedünken lassen oder nicht. — Besinne dich, die Natur habe dich also bereitet, dafs du alles ertragen kannst, was deine Einbildung dir als erträglich vorstellt. Daher bilde dir ein, dafs es entweder dein Vorthail oder deine Schuldigkeit sei, es zu ertragen.

„Kleine Kinder, die ernstlich weinen, wenn die Amme nur einen Augenblick weggeht, vergessen ihres Elends, wenn man ihnen ein Zuckerbrödchen in den Mund stößt. Willst du, dafs man mit dir auch noch umgehe, wie mit kleinen Kindern? „Ei nicht doch, das wäre meiner unwürdig, durch ein Zuckerbrödchen beruhigt zu werden; das soll durch richtige Begriffe geschehen.“

„Der freie Wille des Menschen kann also seiner Natur nach von aussen her weder gehindert noch gezwungen werden, und es ist schlechterdings



unmöglich, daß einer etwas thue, was er nicht vorher eingewilligt habe zu thun. «Aber wenn mir einer den Tod droht, so zwingt er mich.» Die Drohung zwingt dich nicht, sondern dein Bedünken, es sey besser, dies oder jenes zu thun, als das Leben zu verlieren. Da hat dich also dein eigener Begriff gezwungen, d. i. der freie Wille hat sich selbst gezwungen. Niemand kann ein Räuber unsres Willens werden.

«Wenn wir uns hiemit auf diese Seite neigten, daß wir, so oft es uns schlimm geht, die Schuld uns selbst beimäßen und daran dächten, daß Unruhe und Verwirrung des Gemüths von nichts anderm herrühre, als von dem Begriffe, den wir uns von der oder dieser Sache gemacht haben: so hätten wir, das darf ich euch bei allen Göttern schwören, einen großen Schritt in der Philosophie gemacht. Aber wir sind von Jugend auf einen andern Weg gegangen: gerade da wir noch Kinder waren, strafte die Amme, wenn wir uns aus Unbedachtsamkeit angestossen hatten, nicht uns, sondern sie schlug den Stein.

«Alles besteht in der Einbildung, und diese Einbildung ist in dir. Schaffe sie demnach von dir, so oft sie dich bethören will; so wirst du ruhig und sicher gleichsam in einen Meerbusen segeln, und



dich selbst, wie die Schiffe im Sturme und in der Gefahr, hinter ein Vorgebirg legen.

«Da es demnach die Begriffe sind, die unser Seelenleben so recht eigentlich regieren: so muß man auch keine sinnliche Vorstellung ohne scharfe Untersuchung annehmen und in uns eingehen lassen. «Halt! müssen wir sagen, wie eine Schildwache bei Nacht, bleib stehen! laß sehen, wer du bist! Woher kömmtst du? Hast du das Lösungswort, das Wahrzeichen, welches die Natur den Bildern gegeben hat, die von uns sollen angenommen werden?»

## VI.

*Es ist in der Natur der menschlichen Seele gegründet, daß sie das Wahre und Gute will und sucht.*

«Es ist in der Natur der Seele gegründet, daß sie dem Wahren beifällt, das Falsche verwirft, und über das Ungewisse zurückhält. Dergleichen, daß sie für das Gute in eine Bewegung der Begierde, gegen das Uebel in eine Bewegung des Abscheues, und in keine von diesen beiden kommt, wenn die vorkommende Sache weder gut noch böse ist. Das Gute bewegt, sobald es sich zeigt, ordentlich die Seele zu sich hin, das Uebel hingegen von sich weg. Nim-



mermehr wird unsere Seele eine deutliche Vorstellung des Guten verwerfen, so wenig als man ächte Münze ausschließst.

«Da nun des Menschen Natur so ist, daß er es nicht ausstehen kann, wenn ihm Gutes entzogen wird, und wenn ihm Uebel widerfährt; so geht das Gute allem vor. Wenn also das Schöne und Gerechte nicht zugleich als gut erscheint, so kommen Vater, Brüder, Vaterland und alle andern Relationen in keine Betrachtung. — Hast du noch nie Hunde gesehen, die einander liebkoseten und mit einander scherzten, daß du gesagt hättest, sie wären die besten Freunde? Aber wirf ein Stück Fleisch unter sie, so siehst du, was ihre Freundschaft ist. So laß auch nur über ein Stück Feld Streit zwischen dir und deinem Sohn entstehen, so wirst du bald sehen, wie gern dich dein Sohn auf's eheste unter dem Boden hätte, und wie sehr du deinen Sohn todt wünschtest. Da wird man bald die Klage hören: Ach! was habe ich erzogen? Ich lebe ihm jede Stunde zu lang! Waren nicht Eteokles und Polynikes leibliche Brüder von väterlicher und mütterlicher Seite? Sind sie nicht zusammen auferzogen worden? Haben sie nicht an Einem Tische gegessen und getrunken, in Einem Bette geschlafen? Haben sie einander nicht oft geherzt. Aber da es jetzt, wie dort über das Stück Fleisch zwischen den Hunden,



zwischen ihnen wegen der Krone Streit absetzte, so schau, was sie für Worte ausstießen!

*Pol.* Vor welchem Thurme willst du dich postiren?

*Et.* Warum? *Pol.* Ich will daselbst, dein Gegner seyn!

Dort sollst du sterben! *Et.* Ha! da sollst du mir!

Dergleichen Wünsche gossen sie gegen einander aus!

«Denn betrüget euch nur nicht; es liegt allen Lebendigen überhaupt nichts näher, als ihr eigener Nutzen. Was sie hiemit als Hindernisse desselben ansehen, es mag nun Bruder oder Vater oder Kind oder Liebling seyn, das hassen sie, das stoßen sie von sich, das verfluchen sie, denn es ist ihre Natur, nichts so sehr zu lieben, wie ihren eigenen Nutzen. Dieser ist Vater und Bruder und Blutsfreund und Vaterland und Gott. Man schimpft sogar auf die Götter, man reißt ihre Bildsäulen nieder, man steckt ihre Tempel in Brand, wenn man meint, sie legten unserm Nutzen etwas in Weg. So befahl Alexander Aeskulaps Tempel anzuzünden, als ihm sein Liebling starb.

«Wenn man hiemit Religion, Ehre, Vaterland, Eltern, Freunde und seinen Nutzen in eine und ebendieselbe Wagschale legt, so steht es um dieses alles sicher. Legt man aber seinen Nutzen in die eine, Freunde, Vaterland und die Gerechtigkeit selbst in die andere Wagschale, so fliegt dies alles, von dem Nutzen überwogen, in die Luft. Denn jedes



lebendige Geschöpf muß nothwendig auf die Seite des Ich und des Mein den Ausschlag geben. Ist der Körper dasselbe, so macht der das Uebergewicht; ist es der freie Wille, so wird der, sind es äußerliche Dinge, so werden die überziehen. Wenn also mein Ich und mein freier Wille auf Einer Seite sind, dann, und auch nur dann werde ich es als meinen Vortheil ansehen, treu, gewissenhaft, geduldig, enthaltsam zu bleiben und meine relativen Pflichten zu beobachten. Wenn ich hingegen mich und die Tugend trenne und zu entgegengesetzten Partheien mache, so gewinnt auf die Weise Epikurs Philosophie eine Stärke, nach welcher die Tugend ein leerer Name oder etwas ist, das in Wahn besteht.

«Diese Unwissenheit ist die Quelle aller Streitigkeiten. — Wenn du also auch itzt Freunde siehst, die darauf schwören würden, daß sie sich nie mit einander entzweien könnten: so sage dennoch von ihrer Freundschaft noch nichts für gewiß. Erkundige dich erst genau, nicht wornach Andere fragen, ob die Leute von gleichen Eltern seyen, ob sie neben einander erzogen worden, ob sie unter dem gleichen Hofmeister gewesen; sondern einzig darüber: worin sie ihren Nutzen setzen, ob in äußerliche Dinge oder in den freien Willen?»



## VII.

*Das Böse entspringt aus einem falschen Begriffe vom Guten.*

«Was ist wohl die Ursache, die uns bewegt, einer Sache unsern Beifall zu gönnen? Dies, daß sie uns wahr zu seyn dünkt. Denn es ist uns unmöglich, einer Sache beizustimmen, die uns nicht wahr dünkt. Warum? Weil unser Verstand von Natur so gemacht ist, daß er das Wahre bejahet, das Falsche verwirft, und bei dem Ungewissen zurückhält. Wenn demnach einer dem Falschen Beifall gibt, so glaube sicher: es war nicht sein Wille, dem Falschen Beifall zu geben, sondern er sah das Falsche für Wahrheit an.

«Wohlan, was haben wir in den Handlungen, das sich auf gleiche Weise, wie hier das Wahre und Falsche, verhält? Das Pflichtmäßige und das Pflichtwidrige, das Nützliche und das Unnützliche, das Anständige und das Unanständige, und was dergleichen mehr ist. Kann sich hiemit einer bedünken lassen, es sei ihm Etwas nützlich, und es doch nicht erwählen? Das ist unmöglich! «Wie? ist jene nicht ein Exempel wider dich, die gesagt hat:

Ich denke wohl daran, was für Verbrechen ich dann beging; allein die Ueberlegung hat kein Gewicht auf ein ergrimmttes Herz.»



Das sagt sie, weil sie selbst dieses, die Befriedigung ihres Zorns und die Rache an ihrem Manne für einen größern Vortheil ansah, als ihre Kinder leben zu lassen.

« Wer will doch etwas anders, als was ihm beim ersten Anblick gut vorkömmt? Seine dunklen Begriffe schreien von innen darauf. Warum wolltest du dich dessen enthalten, was du für dein wahres Gut ansiehst? Das wäre Unsinn und Thorheit. Denn wie es schlechterdings unmöglich ist, einem Satze Beifall zu geben, der uns falsch dünkt, oder einen Satz zu verwerfen, der uns wahr zu seyn dünkt: so ist es gleichfalls unmöglich, dafs man sich einer Sache, die man für ein Gut ansieht, entmüssige. Nun ist ja nach deiner Meinung der Reichthum ein Gut, und das allergrößte Mittel Wollüste zu verschaffen. Warum solltest du dir denn nicht auf alle Weise Reichthümer erwerben? Warum sollten wir nicht des Nachbars Weib verführen, wenn wir es in's Geheim thun können? Warum nicht ihrem Manne, wenn er uns darüber Handel machen wollte, ein Messer in die Gurgel stoßen? So müfstest du handeln, wenn du deinen Grundsätzen von einem in äußerlichen Dingen gelegenen wahren Gut folgen wolltest. Es sind Grundsätze, die kaum fauler seyn könnten.

« Was will also das sagen: Schelme und Diebe?



Falsche Begriffe haben sie von den Gütern und Uebeln. Sollte man mithin nicht eher Mitleiden mit ihnen haben, als auf sie böse seyn? So lange sie aber ihren Irrthum nicht einsehen, haben sie nichts, das mehr bei ihnen gelten könnte, als ihre gegenwärtige Vorstellung von den Sachen.»

### VIII.

*Der Schlüssel zur Freiheit, Glückseligkeit und Tugend liegt im richtigen Begriffe vom wahren Gut.*

«Gottes Gesetz lautet also: Wenn du etwas Gutes willst, so nimm es bei dir selbst. Wir haben das wahre Gut in eine Sache zu setzen, die in unserer Gewalt steht und von unserm Willen abhängt. Von der Cultur oder aber von der Verwahrlosung unseres Willenvermögens hängt demnach unsere ganze Glückseligkeit oder Unglückseligkeit ab. Es handelt sich hier um eine wichtige Sache, um ein göttliches Werk, um königliche Ehre; Freiheit, Glückseligkeit, Seelenruhe sind der Preis, den man hier gewinnt oder verliert.

«Niemand ist mir jetzt lächerlicher, als wer sich einbildet, daß er mir leid thun könnte. Diese Slaven wissen nicht, was ich bin; wissen nicht, was mich glücklich oder unglücklich macht; wissen nicht einmal, daß sie zu meinen Gütern nicht kommen können.



So verlachen die Einwohner einer festen Stadt ihre Belagerer. Wie diese durch gute Mauern, so wird die Seele des Menschen durch gesunde Begriffe unüberwindlich. Das ist die verborgene Kunst, die ich gelernt habe: dafs ich alles, was nicht auf meinen Willen ankommt, für Sachen ansehe, die mir nichts zu bedeuten haben. Warum sollte es mir denn von keinem Nutzen seyn, wenn mich einer übt, den Zorn zu unterdrücken? Wer dies behaupten will, mufs gar nicht verstehen, was es heisse, Vorthail und Nutzen von den Menschen zu ziehen. Ist mein Nachbar bös, so ist er es ihm selbst, mir ist er gut, er übt meine Gutgesinntheit, meine Verträglichkeit. Ist mein Vater bös, so ist er es ihm selbst, mir ist er gut. Dieses ist der Stab Merkurs: berühre damit, hiefs es, was du willst, so wird es Gold werden. Laß mir kommen, was du willst, so will ich es zu einem Gut machen. Mangel, Schmach, Blutgerüst, alles soll mir durch diesen Merkurstab zum Nutzen werden. Ich will im Werke zeigen, was ein Mensch ist, der die Absichten und Rathschlüsse der Natur versteht. — «Du wirst uns aber wohl auch einen Mann an dir zeigen, der nicht altert, nicht krank wird, nicht stirbt?» Ich will euch doch einen zeigen, der göttlich altert, der göttlich krank ist und göttlich stirbt.

«Ist die Seele, die in uns die Herrschaft führt, so



beschaffen, wie es ihre göttliche Natur mit sich bringt, so verwandelt sie durch ihre Kräfte alle Zufälle in sich selbst, wie ein starkes Feuer, das alles, was hineingeworfen wird, ergreift, verzehrt, in sich selbst verwandelt und dadurch gröfser und herrlicher wird; da hingegen eine schwache Lampe von dem Hineingeworfenen leicht verlöscht.

«Aber wie? ist denn die Gesundheit, ist denn ein ganzer Leib, ist das Leben, sind Eltern, Kinder, ist das Vaterland kein wahres Gut? Wem möchte wohl eine solche Lehre erträglich seyn? — So lafst uns die Sache umkehren und einmal den Begriff des wahren Guten auf solche Dinge anwenden, die nicht in unserer Gewalt sind. Aber dann sage: Kann Glückseligkeit mit Sehnsucht nach abwesenden oder gar unmöglichen Dingen bestehen? Kann es seyn, dafs einer, der geschädigt, der seiner Güter beraubt wird, glücklich sei? Nein! Kann sich ein solcher gegen die Gesellschaft betragen, wie er sollte? Es wird nicht möglich seyn! Denn die Natur hat mir einen Trieb zu dem, was mir nützt, eingepflanzt. Wenn es mir also nützt, einen Acker zu haben oder ein Kleid zu haben, so nützt es mir auch, mich des Ackers mit Gewalt zu bemächtigen oder das Kleid im Badhause zu stehlen. Daher entstehen Kriege, Aufruhr, Tyrannei, Meuchelmord. Wie werde ich in's Künftige meine Pflichten gegen Jupiter erfüllen können?



Würde mir Schaden oder Unglück widerfahren, wenn er Sorge für mich trüge? Wenn er mir nicht Hülfe leisten kann, was geht mich denn Zeus an? Was habe ich von ihm, wenn er keinen bessern Willen zu mir hat, als mich in solchen elenden Umständen stecken zu lassen? Ich fange wahrhaftig an, ihn zu hassen. — Siehe! dies alles folgt ganz richtig, wenn wir das Wesen des Guten in irgend eine Sache setzen, die außer unserer Gewalt steht. Nein, wer Sachen gelüstet oder fürchtet, die außer seiner Gewalt sind, kann weder treu noch frei seyn, sondern muß nothwendig oft fallen und durch den Unbestand jener Dinge herumgetrieben werden. Ein solcher muß nothwendig denen unterworfen seyn, die es in ihrer Macht haben, ihm jene Dinge zu verschaffen oder zu verwehren.

«Es ist eine Schande, wenn sich Philosophen verhalten wie entlaufene Knechte bei einem Schauspiele. Man muß in der Welt wie in einem Schauspiele ungestört da sitzen und itzt den Acteur, dann das Orchester hören können. Nicht wie jene Slaven: kaum haben sie ein wenig aufgemerkt und den Acteur gelobt, so schauen sie sich schon ängstlich um, und wenn sie nur das Wort Herr hören, so sind sie den Augenblick in Furcht und Schrecken. — Was ist ein Herr? Kein Mensch ist des andern Herr, sondern Tod und Leben, Wollust und Schmerz sind



der Menschen Herren. Ohne diese mag mir Cäsar kommen; er soll sehen, wie standhaft ich bin. Wenn er aber mit diesen donnernd und blitzend kommt, und ich mich dafür fürchte: was ist es anders, als daß ich, wie ein entlaufener Slav, meinen Herrn erkannt habe? So lange ich vor diesen Herren einige Frist habe, mag ich wohl, so wie der ausgerissene Knecht dem Schauspiele beiwohnt, unterdessen baden, trinken und singen, aber alles nur mit Furcht und Kummer. Wenn ich mich aber von diesen Herren, das ist von jenen Sachen, durch welche die Herren furchtbar sind, losgemacht habe, was habe ich dann noch für einen Herrn?

«Mensch, nimm es doch einmal zu Herzen, was man von Wohlergehen, von Freiheit, von Herz und Muth sagt! Erhebe einmal den Nacken, als Einer, der das Joch der Knechtschaft abgeschüttelt hat! Erkühne dich, zu Gott emporzuschauen und zu sagen: Mache nun mit mir, was du willst; ich lasse mir alles gefallen, es ist mir einerlei; ich will nichts verbitten, was dir über mich zu verhängen gut dünkt. Führe mich, wohin du willst; kleide mich, in welches Gewand du willst. Soll ich eine Standesperson, soll ich ein gemeiner Mann seyn, soll ich im Vaterlande bleiben, soll ich in's Elend wandern, soll ich arm, soll ich reich seyn: ich will dich über alle solche Zufälle gegen die Welt rechtfertigen!»

---



## V I E R T E S   K A P I T E L.

**Eine Abschweifung, die mittelbar dem  
Hauptzwecke dient.**

---

**W**ir sahen im vorigen Kapitel die Stoische Freiheitslehre vom höchsten Punkte, vom Götterfunken im Menschen, ausgehend, allmählich herabsteigen in's praktische Leben wenigstens einiger Heroen des Menschengeschlechts, welche das Alterthum aufzuweisen hatte.

Ehe wir jedoch das wahre Wesen dieser Stoischen, so wie jeder anderweitigen Freiheitslehre, in ihrem Innern näher beschauen werden, laßt uns vorher zu ergründen suchen, in wie weit der vorgetragenen sublimen Geistermoral für menschliche Doppelwesen, deren niedere Seite gar zu sehr an das Wurmgeschlecht erinnert, Naturwahrheit zukomme oder nicht? und ob die Göttersprüche, wenn auch ideell noch so wahr, nicht zu transcendental gestellt sind, um auch als reelle Wahrheit in der Sinnenwelt, gleich einer gangbaren Münze, Eingang finden zu dürfen? Versuchen wir dies nur an einigen Dogmen!



Als Kern der Stoischen Moral gehen hauptsächlich zwei Eigenthümlichkeiten derselben hervor. Einmal die scharfe Unterscheidung in eigene und fremde Dinge; so dafs das Gute einzig und allein nur in den eigenen, im rechten Gebrauch der Vorstellungen, zu suchen ist. Die andere Eigenthümlichkeit ist das Dogma: dafs die Seele durch nichts aufser ihr, sondern nur durch ihre eigene Begriffe bewegt und beunruhigt werde.

Hinsichtlich der ersten Eigenthümlichkeit fragt es sich: Ist es wahr, ist es in der Natur gegründet, widerspricht es nicht geradezu dem von Gott jedem lebenden Wesen eingepflanzten Selbsterhaltungstrieb, wenn Epiktet, allerdings ganz consequent jener Eintheilung der Dinge, sagt?: «Soll ich denn kein Verlangen nach Gesundheit haben? Nein, sage ich dir, und auch nach keinem andern Dinge, das aufser deiner Gewalt steht. Du gibst dich einer Knechtschaft hin, du beugst deinen Hals unter ein Joch, wenn du irgend eines von den Dingen, die nicht gänzlich dein sind, hochhältst. Der ganze Leib ist nicht anders zu betrachten, als wie ein beladener Esel, der seine Waare trägt, so lang er kann und so lang man ihn läfst. Will man ihn mit Gewalt in Kriegsbedürfnissen von dir erpressen, packt ihn ein Soldat an: so laß ihn ohne Widerrede, ohne Murren fahren, sonst kriegst du Schläge und verlierst den Esel doch nichts-



destoweniger. ; Wenn nun der Leib ein Esel ist, so sind die andern Dinge Zäume, Sättel, Hufeisen, Haber, Heu für den Esel. Laß auch diese fahren, gib sie noch geschwinder und williger her als den Esel selbst." — An einem andern Orte: «Wie aber, wenn einer mich einsam antrifft und erwürgt? — Narr! er erwürgt nicht dich, sondern nur den Leib.» — Wieder wo anders: «Was nennst du so große Sachen? Kriege, Empörungen, Niederlage vieler Tausenden, Zerstörung der Städte? Und was ist hierin Großes? Nichts. Oder was ist es Großes, wenn eine Menge Rinder und Schafe abgestochen wird? Wenn eine Menge Schwalben- oder Storchennester zerstört und verbrannt werden? — Sind diese Sachen mit jenen zu vergleichen? — Allerdings; Leiber sind beiderseits umkommen, dort Menschenleiber, hier Rinder- und Schafleiber; und beiderseits sind Wohnungen verbrannt, dort Menschenwohnungen, hier Storchennester. Was ist das Großes und Entsetzliches? — Sind denn aber Menschen mit Storchennestern zu vergleichen? — In Absicht auf den Leib sind sie allerdings zu vergleichen. Alexander, sagt man, hat große Niederlage erlitten, als die Griechen ihn überzogen und Troja verwüsteten, und da seine Brüder alle umkamen. Das ist gar nicht recht geredet; denn es leidet niemand durch die That eines Andern Niederlage. Storchennester wurden damals zerstört. Seine



Niederlage hingegen war, da er die Ehre, die Treue, die Gastfreundschaft, die guten Sitten verlor. Darin bestehen die großen Geschichten, wenn der gute, der treue, der vernünftige Mensch selbst zu Schanden geht.»

In Bezug auf die andere Eigenthümlichkeit, die nicht minder als die erste, die wichtigste Rolle durch's ganze Stoische Moralsystem hindurch spielt, daß nämlich die Seele durch nichts außer ihr, sondern nur durch ihre eigenen Begriffe beunruhigt werde, möchte es mit der gewaltigen und göttlichen Macht, welche die Liebende, zumal liebende Eltern, beherrscht, eine Himmelsmacht, die wir nicht mehr nach Willkühr unterdrücken können, und welche die schönsten Tugenden erzeugt — unverträglich seyn, wenn Epiktet, abermals der Stoischen Lehre ganz consequent, also philosophirt: «Wenn wir uns angewöhnen, richtig zu urtheilen, so werden wir kein anderes Prädicat mit dem Subjecte verknüpfen, als gerade das, so uns die Vorstellung jedesmal an die Hand gibt. Der Sohn ist gestorben! Was ist also geschehen? Gestorben ist er, der Sohn. Ist es sonst nichts? Nichts sonst! — Das Schiff ist mit Mann und Maus untergegangen! Was ist hier geschehen? Ein Schiff ist mit Mann und Maus untergegangen. — Er ist (der Vater) in's Gefängniß geführt worden! Was ist hier die Sache? In das Gefängniß ist er geführt worden. Denkst du noch



das hinzu: da ist es ihm übel gegangen; so setzt du das aus dir selbst hinzu."

Doch ich breche von solchen Einzelheiten ab, und versuche es, das Resultat selbst der heroischen Philosophie zu bezweifeln.

Ist es nämlich wahr und in der Natur gegründet, daß das freie und glückselige Leben, als unser Aller höchstes Ziel auf Erden, nicht durch Erfüllung, sondern durch Zerstörung der Gelüste hervorgebracht werde? Ist es wahr: wer nichts zu erhalten strebt, wer ein Gut leicht vermißt, steht mit dem Besitzer des Gutes auf gleicher Linie der Glückseligkeit? — Wie verträgt sich damit ein anderer Ausspruch Epiktets: «Das glückselige Leben muß alles, was es verlangte, schon weggekriegt haben; es muß einem Ersättigten gleich sehen; es muß da weder Hunger noch Durst vorfallen?»

Und dann, betrachten nicht die Stoiker selbst die äufsern Dinge als den nothwendigen Stoff für das oberste Seelenvermögen? Wo kein Stoff, da keine Erregung, kein geistiges Leben. Hingegen je mehr Stoff, desto mehr Möglichkeit geistiger Erregung; je mehr geistige Thätigkeit, desto mehr Möglichkeit der Fortschritte in der Weisheit!

Doch indem ich hier auf den ohnehin anerkannten großen und herrlichen Nutzen der Begierden und Leidenschaften stofse, die des Menschen Herz erwei-



tern, veredeln und ihn, wenn er sich ihrer innerhalb der Schranken vernünftiger Mäßigkeit bedient, durch die Sinnlichkeit endlich über die Sinnlichkeit erheben, so daß selbst in der Grenzenlosigkeit unserer Begierden, die durch kein vergängliches Gut gesättigt werden können, die frohe Bürgschaft von einer in uns noch schlafenden Fähigkeit für ein unvergängliches Gut enthalten ist; — breche ich hier ab, als von einem Gegenstande, der nicht mehr in mein Untersuchungsgebiet gehört, und verfolge meinen beabsichtigten Weg.

Die philosophische Armuth an äußern Gütern, womit uns die Stoiker an innern Gütern so reich machen wollen, würde uns den traurigen Gespenstern der Klöster gleich machen, die der Liebe nie genossen und bleich, abzehrend, ärgerlich und kümmerlich sich durch's Leben schleichen. Es gibt eine Höhe des Lebens: die zu erreichen ist Bestimmung eines jeden Menschen; und sie wird erreicht durch Genuß, aber durch vernünftigen Genuß, der den Flug durch diese Lebenshöhe am sichersten und schönsten verlängert; gleich einer Bombe, die unter dem  $45^{\circ}$  der Richtung abgeschossen — die Mitte zwischen der jähren Epikureischen sinnlichen Tendenz von 90 und der Stoischen sinnlichen Null — die weiteste und herrlichste parabolische Linie durchläuft und am gewissesten das Ziel trifft.



Noch eine Excentricität der Stoa! Man hat es ihr als eine rauhe Maxime vorgeworfen, daß sie den Selbstmord vertheidigt. Der Vorwurf ist richtig; aber er ist aus einer unrichtigen Ansicht geflossen, indem man glaubte, die Lehre vom Selbstmorde hätte unbeschadet des Ganzen wegbleiben können. Nein, die Lehre vom Selbstmorde bildet wohl den Eckstein des ganzen ätherischen Prachtgebäudes, das mit ihm steht und fällt. Er dient zum sinnlichen Beweise für die Haltbarkeit und Ausführbarkeit der transcendentalen Anforderungen an den Menschen, die ohne dies mächtige Beweismittel zu fabelhaften Imperativen aus einem übersinnlichen Utopien zerfließen würden. Denn überall, wo durch diese Anforderungen die menschliche Natur zu sehr in's Gedränge kommt, lautet der Refrain des Stoischen Liedes: die Thüre steht dir offen, die aus dem Lande der Knechtschaft in jenes der Freiheit führt.

Also wäre das Stoische Moralsystem und mit ihm die Geisterfreiheit mehr nicht als ein schöner Traum aus einer freien Geisterwelt, von dem die Mutter Natur, deren Kinder wir sind, nichts weiß und wissen will? — Nichts weniger! Dies getraue ich mir durch eine Schlussbetrachtung zu beweisen. Und hier ist der Ort, wo ich zu einem für den Hauptzweck nicht gleichgültigen Resultat aus der in diesem Kapitel unternommenen Abschweifung zu gelangen hoffe.



Wenn ich mir in den stillen Stunden der Mitternacht, wo der Ernst der Lebensbetrachtung die eitlen Sinnenvorspiegelungen des Tages verscheucht, den Unbestand aller äufsern Dinge vorstelle, die tägliche und stündliche Gefahr von Krankheit, Schmerzen, Verlust und Tod der Geliebten, und mein Herz von Besorgnissen und Aengsten bestürmt, in Trostlosigkeit versinken möchte: so hält und erhebt mich wieder mit Zauberkraft die Stoische Maxime: O! es gibt doch mitten in diesem Strudel der Vergänglichkeit ein Etwas, aber nur Eins, das mir allein beständig gewifs ist, das allein gänzlich in meiner Macht steht: der vernünftige Gebrauch meiner Vorstellungen nach den Vorschriften der Stoa; die Cultur meines Willens zur Harmonie mit dem Willen Gottes! Ja, wenn ich von früherer Zeit her, wo ich des Nachdenkens fähig worden, diesem allein sichern Besitze nachgestrebt hätte, und wenn ich ihm fortan nachstreben würde, mit welcher heldenhafter Stärke könnte ich jedem äufsern Unglück Trotz bieten! In dieser Möglichkeit, die mir noch jetzt offen steht, liegt ein unnennbarer Zauber verborgen. Jetzt, bei diesem Gedanken, der eine offenbar mathematische Gewifsheit in sich schließt, tritt, von dem himmlischen Lichtstrahl dieser Stoischen Wahrheit getroffen und angezogen, aus dem tiefsten Grunde meines Ichs ein Etwas hervor, das ich ehrerbietig als Geist begrüfse, den ich jetzt in



mir sich bewegen fühle; und mit diesem Momente geht mir zugleich ein Licht auf, vor welchem alle Disharmonie zwischen der transcendentalen Moral der Stoa und der sinnlichen Natur, deren Ruf in meinem Herzen wiederhallt, wie durch einen Zauberschlag verschwindet; und ich erkenne jetzt, daß gerade das Unerreichbare des Stoischen Ideals, dem ich mich mehr und mehr nur anzunähern vermag, mir die Bürgschaft ist von der eigenen, über die Endlichkeit des Zeitlebens hinausragenden Natur meines Geistes. Wie nämlich die Tugend und die Glückseligkeit selbst schwer und, als ganz rein, nur erst in einem unendlichen Progressus erreichbar ist, so muß auch das in der Tugend- und Glückseligkeits-Lehre aufgestellte Prinzip der Weisheit, hier unterm Monde, nothwendig wie noch in Wolken verhüllt erscheinen; es kann daher für einen aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit aufstrebenden Geist vorerst nur ideelle Wahrheit enthalten, im öftern Widerspruche mit der Realität der sinnlichen Natur. Denn wäre dieses ideell-wahre Moralprinzip schon auf allen Seiten zugleich auch reell-wahr, was fehlte dem Erdenleben noch zum Himmel selbst? Also, für einen Geist zur Ewigkeit geboren, muß die Moral nothwendig durch ihre steile Höhe schwierig und nie ganz erreichbar seyn! Eine leichte und süße Moral, wie die Epikureische, ist keine Moral mehr für ihn,



den Unsterblichen. Und so ist mir die Stoische Philosophie der klarste Spiegel, in welchem ich mich entzückt als nie alternder Geist einer höhern Welt erkenne; wohingegen ich in Epikurs philosophischem Spiegel beschämt mein Bild als sinnliches Thier erblicke, an dem mit jedem Tage neue Runzeln der Vergänglichkeit aufbrechen.

Kant hat aus der Disharmonie unseres Sollens mit unserm Können, d. i. aus der Nothwendigkeit unserer Pflichten und der Unmöglichkeit der strengen Erfüllung derselben, auf die Gewissheit eines unendlichen Progresses geschlossen, in welchem das Sollen ein Können werden muß; und dieser moralische ist ihm der allein gültige Beweis für die Unsterblichkeit der Seele.

Betrachte ich die Disharmonie zweier unbestreitbarer Wahrheiten, der einen, welche die Stoa lehrt: daß der vernünftige Gebrauch unserer Vorstellungen und damit unsere innere Glückseligkeit das Einzige auf der Welt ist, was, in Kraft unserer vernünftigen Natur, in unserer Macht steht; und der andern Wahrheit, welche der Stoa entgegen ist: daß wir uns dieser Macht über den vernünftigen Gebrauch unserer Vorstellungen, und damit der Macht über unsere Glückseligkeit, in Folge unserer zugleich sinnlichen Natur, doch nur bloß anzunähern vermögen; so fällt unser Schluß von der absoluten Noth-



wendigkeit eines mit Gewifsheit noch zu erwartenden Zustandes, in welchem sich die Disharmonie der zwei nothwendigen Wahrheiten in die schönste Harmonie auflösen wird, zuletzt mit dem Schlusse K a n t's in Eins zusammen, und stellt nur einen andern Ausdruck desselben dar. Was K a n t aus der Nothwendigkeit der vom Gewissen schon hienieden geforderten Pflichterfüllung herleitet, das folgere ich aus der Nothwendigkeit der von unserer Vernunft laut geforderten Selbstmachtausübung, um hienieden schon glücklich zu seyn.

Ich glaube hiemit das Stoische Moralprinzip, durch den ihm gegebenen Gegensatz, um eine Stufe höher gestellt zu haben, als die ist, welche es nach der bisherigen Betrachtungsweise desselben eingenommen hatte.

---



## FÜNFTES KAPITEL.

### Die Kehrseite der moralischen Ansicht.

Jetzt, nachdem wir erst der Stoischen Moral unsern Tribut der Verehrung, neben der Anerkennung ihrer ideellen Wahrheit, gezollt haben, ist es an der Reihe, das wahre Wesen der, dieser Moral zu Grunde liegenden, Freiheitslehre im Innern näher zu beschauen.

Dafs der so hoch gepriesene freie Wille des Menschen dennoch determinirt werde durch die Begriffe, und der Mensch demzufolge recht oder schlecht handle, je nachdem seine Begriffe selbst vom wirklichen Guten grad oder verkehrt sind, das liegt durch die ganze Stoische Freiheitslehre so klar am Tage, dafs sie vielmehr, trotz ihrem prächtigen Freiheitschilde, ihrem innern Wesen nach mehr nicht darstellt, als einen veredelten Determinismus. Es sey denn, dafs sich der Mensch seine Begriffe selbst schaffe, gerade oder verkehrt, wie es ihm beliebe.

Suchen wir vorerst den Begriffs-Determinismus in ein günstigeres Licht zu stellen, als bisher der Fall war.



Hartmann (der Geist des Menschen. Wien 1820.) hat durch überwiegende Gründe bis zur vollständigsten Ueberzeugung dargethan, und damit die Physiologie in ein näheres, freundschaftliches Verhältniß mit der Psychologie gestellt: daß nicht nur bei den Aeufserungen des höhern Denkvermögens, so wie den Verrichtungen der Einbildungskraft, sondern selbst bei allen noch so gemeinen sinnlichen Anschauungen, d. i. bei jeder Aufnahme eines, von einem äussern Gegenstande entworfenen, Bildes in's Bewußtseyn, das psychische Prinzip sich nicht bloß leidend verhalte; nach der sonst gewöhnlichen Vorstellungsweise, wornach man das Vorstellungsvermögen mit einem Spiegel vergleicht, in welchem sich die Aussenwelt bloß abbilde; sondern daß in allen diesen, noch so sehr den Schein des Passiven an sich tragenden Verrichtungen ein stets lebendig reges, nach Verbindung des Mannichfaltigen zur Einheit strebendes, selbstthätiges oberste Prinzip — eben das psychische Prinzip, welches den Acten des Willens vorsteht, nachzuweisen sey. Er zieht daraus den Schluß, daß das im Urtheilen und Schliessen, d. i. im Denken thätige Prinzip von dem, welches will nicht unterschieden sey.

Damit stimmt Heinroth in seinem Systeme der psychisch-gerichtlichen Medizin vollkommen ein; und diese unbedingte Beistimmung eines solchen Denkers



ist für mich doppelt wichtig; einmal in Hinsicht des eben besprochenen Satzes, dessen Wahrheit durch diesen Beitritt nur desto mehr verbürgt ist; und dann in Hinsicht der Folgerungen, welche ich aus diesem Satze ziehe, die uns eine Waffe gegen die Lehre selbst von der unbedingten Freiheit an die Hand geben dürften.

Er sagt (System S. 281.): «Das Thun des Menschen oder die menschliche Thätigkeit erstreckt sich weiter als auf das bloße eigentliche Handeln. Denn jede psychische Function ist eine Thätigkeit, da der Charakter oder vielmehr das Wesen der Psyche selbst Thätigkeit ist. Wir sind thätig nicht bloß beim Wollen und bei dem Ausdrücke unsers Willens durch die That; sondern wir sind auch thätig beim Denken, beim Vorstellen überhaupt, ja wir sind thätig bei Allem, was wir in unser Bewußtseyn aufnehmen, bei unserm Wahrnehmen überhaupt, auch bei dem Wahrnehmen unsrer innern Gefühle und unserer Empfindungen. Selbst der Act des sinnlichen Wahrnehmens ist eine Thätigkeit. Wir sehen, hören, riechen, schmecken etc. nicht bloß auf eine passive Weise, indem wir uns die Merkmale der sinnlichen Gegenstände gleichsam nur aufdrücken lassen, wie man sonst der Meinung schien, wenn man von sinnlichen Eindrücken sprach; sondern wir erfassen und bestimmen eine jede Sinnesrührung, in dem Augenblicke,



wo wir sie erfahren, selbst ohne es mit Bewußtseyn zu wollen, nach den Gesetzen des Verstandes und der Urtheilskraft, oder: wir denken und urtheilen, selbst ohne uns dessen deutlich bewußt zu seyn, bei allem Empfinden. Unser Aufnehmen der Empfindungsreize selbst ist eine psychische Thätigkeit; und man sagt mit Recht, daß die Seele eben so gut im Auge und Ohre ist, als in unserm innern Bewußtseyn. Dies ist sehr wichtig für den Charakter unseres Seelenlebens selbst, als welches nicht von außen hinein, sondern von innen herausgeht, als eine sich offenbarende Energie. Das Wesen der Seele ist Energie: inneres und von innen heraustretendes Wirken und Schaffen durch innern Impuls oder Entwicklungstrieb... Man könnte sagen: selbst wider Wissen und Willen ist unsere Seele ein Wille.»

Auf den nun eben vorgetragenen, von Hartmann erwiesenen und auch von Heinroth als wahr anerkannten und gewissermaßen erweiterten physiologisch-psychologischen Satz baue ich nun, als auf ein festes Fundament, folgendes Raisonement, dessen Haltbarkeit mit der des Fundamentalsatzes stehen oder fallen dürfte, und welches den Begriffsdeterminismus auf einmal in ein höheres Licht stellen wird.

Ist das im Denken thätige Prinzip nicht unterschieden von demjenigen, welches will, so fällt also auch bei einer weiter gehenden Analysis zu allerletzt



das Wollen selbst mit dem Denken oder Vorstellen in Eine Quelle, vielleicht gar in Eins zusammen. Wenn jeder Denkact nicht nur, sondern selbst jede sinnliche Anschauung eine gewissermafsen freie oder doch selbstständige Thätigkeit ist, die nicht passive von aufsen hinein, sondern, ob schon auf äussere Veranlassung geweckt und hervorgerufen, active von innen herausgeht; so liegt also der Wille verhüllt schon in der Vorstellung, in den Begriffen; und der Begriffsdeterminismus hört eben darum auf, ein mechanischer zu seyn. Jetzt erklärt sich aus dieser, wenn auch noch nicht völlig erwiesenen Identität, doch unläugbarer geheimen Verwandtschaft zwischen Vorstellen und Wollen, warum bei guten Kindern und guten Menschen überhaupt, d. h. mit andern Worten, bei Menschen mit normalem oder gesundem Willen, gute, d. h. richtige Begriffe so leichten Eingang und eine gleichsam entgegenkommende lebendige Ueberzeugung finden; die guten und richtigen Begriffe lagen, als Keime nur noch unentwickelt und schlafend, schon im normalen Willen, als in ihrer Mutter, verborgen und wurden durch den erhaltenen guten Unterricht nur ins Leben geweckt als jetzt lebendige Begriffe; wie dem Aehnliches schon Plato behauptete. Eben so leicht erklärlich ist jetzt die andere entgegengesetzte und niederschlagende Erfahrung, dafs die nämlichen guten und richtigen Be-



griffe böartigen Menschen, Erwachsenen wie Kindern, d. h. mit andern Worten, Menschen mit abnormem Willensvermögen, nur gar zu schwer lebendige Ueberzeugung abzugewinnen vermögen.

Der Wille, je nachdem er normal oder abnorm ist, prædisponirt, sage ich, insgeheim zu den richtigen oder zu den verkehrten Begriffen, welche dem Menschen durch wahre oder falsche Cultur beigebracht werden; denn diese Begriffe, grade oder verkehrte, sind nur der wach gewordene Wille selbst; und die Begriffe hinwiederum, die graden oder verkehrten, bestimmen, determiniren offenbar und der Erfahrung gemäfs den schon zum voraus homogen gestimmten, normalen oder abnormen Willen; denn er selbst war nur der schlafende Begriff.

Jetzt ergibt sich auch wie von selbst die Bedingung, welcher die Cultur des Willens durch richtige Begriffe nothwendig unterliegen mufs. Bei gutgestimmtem Willen werden die hohen Begriffe einer reinen Moral den natürlichen Verstand mächtig ergreifen und ihn auf das lebendigste überzeugen; — das ist klar. Wie aber bei schlecht gestimmtem, abnormem Willen? diesen zu verbessern wird allerdings eine schwere Aufgabe seyn; denn wie sollte der Wille zu einem, ihm heterogenen, Begriff aufwachen können? Versuchen wir jedoch die erfahrungsmäfsige Möglich-



keit, den Willen verbessern zu können, auch vernunftmässig darzuthun!

Indem die Begriffe ihre Wohnstätte unläugbar im Verstande haben, so muß auch der Wille selbst, als das nur schlafende Begriffssystem, gleichsam als in seiner Wiege, im Verstande ruhen. Alle jene scharfen Vernunftbegriffe also, wenn auch noch so ideell, wie die Stoischen, welche den Verstand mächtig und gleichsam in seinem Mittelpuncte ergreifen und ihn mit der siegenden Gewalt mathematischer Wahrheit überzeugen, die müssen, als solche Begriffe, wenn sie nämlich in wirkliche Verstandes-Ueberzeugung übergegangen sind, nothwendig auch den Willen selbst in seinem Marke getroffen und ihn also — glückliche Revoluzion! — den hohen Begriffen homogen umgestimmt haben; weil ja diese hohen Begriffe nur der jetzt aufgeweckte Wille selbst sind. Oder wie könnte der Wille des Bösewichts, wenn dieser sonst kein Dummkopf ist, ungerührt bleiben, wenn die Stoische Moral mit der Schneide mathematischer Untrüglichkeit seinen Verstand überzeugt, «dafs Niemand ohne Schaden und Verlust lasterhaft sey; und dafs der, welcher sündigt, sich selbst so strafe, als wenn er sein Angesicht mit Nägeln zerkratze»? Wie könnte der nämliche Wille nicht zum guten Vorsatz, also auch zum richtigen Begriff, wie aus einem kranken Schläfe in's gesunde Aufwachen, emporstei-



gen, wenn die nämliche Moral der Stoa dem Verstande geometrisch-scharf beweis't, „dafs der Mensch, wie er im Gehen sich in Acht nimmt, dafs er auf keinen Nagel trete oder den Fufs nicht verrenke, — so noch weit mehr sich in Acht nehmen müsse, dafs er bei seinen Handlungen die oberste Kraft seiner Seele nicht beschädige.“ Nein, bei solchen Begriffen, welche mit den mathematischen Verstandes-Wahrheiten auf Einer Linie der Untrüglichkeit stehen, wenn sie einmal Eingang in den Verstand gefunden, muß der Verstand den Willen selbst erst erschüttert und revolutionirt haben!

Jetzt dürfte die Cultur des Willens im Sinne der Stoa in ihrer hohen Wichtigkeit erscheinen, umstrahlt vom Glanze mathematischer Ueberzeugungskraft, den ich ihr vindicirt zu haben glaube. Das gibt den bloß formellen Unterschied zwischen der Stoischen und der göttlichen Moral des Evangeliums, die beide, dem Geiste nach, so himmlisch harmoniren, dafs die Form von jener den Verstand auf's mächtigste anspricht und bis in die verborgene Wohnstätte der Begriffe eindringt und von da aus den Willen trifft; diese hingegen, ihrer Form nach, das Erkenntniß-Vermögen umgeht, und unmittelbar an die hohe Kraft des Gefühlglaubens appellirt. Wo beides fehlt, und der nach Ueberzeugung dürstende Verstand, oder das nach Erglühen im Glauben heiß verlangende Herz, leer aus-



geht, wie bei'm gewöhnlichen Unterricht, da wird auch der Wille, wenigstens des Lasterhaften, ungerührt bleiben. Was ich absichtlich darum anführe, weil es für die wahre Schuld eines Verbrechers eben noch nicht viel beweist, wenn es in den Acten heisst: er habe den gewöhnlichen Religionsunterricht genossen, müsse also seine Pflichten kennen und sey darum um so mehr des Todes schuldig. Wurde ihm denn auch in dem gewöhnlichen Religionsunterrichte die lebendige Ueberzeugung beigebracht, dafs der, von seiner frühesten Jugend auch ihm beiwohnende und zur andern Natur gewordene Begriff von einem Unterschiede zwischen Recht und Nutzen ein falscher Begriff, ein Irrthum, der gröfste aller Irrthümer sey, welcher alle Verbrechen erzeugt? Konnte ja die lebendige Ueberzeugung von diesem Grund-Irrthum, der Quelle aller Unthaten, bis zur Zeit der Stiftung des heiligen Bundes hin, nicht einmal bis selbst in die geheimen Kabinette der Staatspolitik durchdringen!

In Folge dieses Raisonnements dürfte uns über den Begriffs-Determinismus, wie ihn die Stoa als Freiheitslehre aufstellt, ein neues Licht aufgehen. Freilich schaltet und waltet hier nicht jene unbedingte Götterfreiheit, jener Indifferentismus gegen alle Motive, wie die Orthodoxen der Freiheit, die Criminalisten der Moral und die Advocaten des Radical-Bö-



sen es so gebieterisch fordern. Aber als veredelt und über den todten Mechanismus erhaben, steht mir jetzt dieser Begriffs-Determinismus, wenn gleich noch nicht genügend, da; weil jetzt die Begriffe, indem sie den Willen nothwendig determiniren, selbst schon der homogene Wille, und insofern von aufsenher zwar veranlaßt, aber nicht mechanisch eingeprägt, sondern blos erweckt, ins Leben gerufen und also selbstständiges Werk der Seele sind; und weil also die Cultur des Verstandes durch richtige Begriffe nur zu Hälfte oder vielmehr nur von Seiten des einen Factors — des empfangenen Unterrichts — etwas Aeußerliches ist; zur andern Hälfte aber oder von Seiten des andern Factors — des Aneignens der Begriffe — reine innere Selbstthätigkeit bleibt; so sehr, daß, wo die letztere selbstständig entgegen strebt, aller äußerlicher Unterricht vergeblich ist und abprellt.

Gibt sich der Mensch seine Begriffe und Meinungen selbst? Ich antworte: Weder gibt er sich die Begriffe, noch werden sie ihm auf passive Weise gegeben; sondern er nimmt sie auf active Weise. Dazu, zu diesem Nehmen können, wird aber erfordert, daß er sie wo aufsen finde, und sie ihm behagen.

Ist er für dies Nehmen — als für etwas an und für sich schon Böses — der verkehrten Begriffe und Meinungen, die ihn zum Laster führen, verantwort-



lich oder nicht? Diese Frage möchte eine kurze Auseinandersetzung verdienen. Der Mensch ist, wie die Stoiker lehrten, mit anerschaffenen Grundbegriffen des Wahren, des Schönen und Guten auf die Welt gekommen; das sind eben die angeborenen Vernunft-Ideen des Plato, welche nicht, wie die Verstandesbegriffe des Locke, erst durch Sinnenerfahrung erworben sind. Nun weiter — und hier ist es, wo mir Epiktet ein Licht anzündet, er sagt: «Die angeborenen Grundbegriffe können einander nicht widersprechen. Oder ist irgend ein Mensch, der es nicht bejahte, daß das Gute nützlich und unserer Wahl würdig sey? Ist einer unter uns, der es nicht bejahte, daß die Gerechtigkeit etwas Schönes und Geziemendes sey? Nein! Das kommt daher, weil wir schon von Natur selbst einigen Unterricht über dies Kapitel gleichsam mit auf die Welt bringen. Worüber wird man denn aber streitig? Ueber die Anwendung dieser allgemeinen Grundbegriffe auf besondere Fälle. Der eine sagt: Das ist eine herrliche That! Ein anderer sagt: Nichtsweniger als dieses! Daher aller Streit, worin die Menschen zusammen gerathen. Das ist zwischen Juden und Syrern und Aegyptiern und Römern der Streit: nicht, ob man die Religion nicht in größten Ehren halten solle; sondern, ob die Religion erlaube oder nicht, daß man Schweinefleisch esse. Wir fassen auf diese angeborenen Begriffe, zugleich aber geben wir



der stolzen Einbildung Platz, daß wir sie richtig anzuwenden wissen. Warum sollte ich, sagt man, nicht wissen, was schön und häßlich sey? Habe ich nicht von Natur einen Begriff davon? Freilich hast du! Wende ich denselben nicht auf besondere Sachen an? Auch das! Und wende ich ihn denn nicht richtig an? Das ist nun die ganze Frage. Die unrichtige Anwendung ist es, die Streit und Zänkereien herbeiführt. Denn wenn wir nicht nur jene Grundbegriffe, sondern auch ihre gehörige Anwendung von Natur besäßen, was würde uns zur Vollkommenheit noch fehlen?»

Jetzt weiter, in Beantwortung meiner Frage! Vorerst definire ich, in Folge und im Sinne des eben Gesagten, die Vernunft oder das oberste Seelenvermögen als das Vermögen der anerschaffenen allgemeinen Grundbegriffe des Wahren, Schönen, und Guten; und den Verstand als das Vermögen der richtigen Anwendung dieser allgemeinen Grundbegriffe auf besondere Fälle. Die richtige oder falsche Anwendung der Platonischen Vernunft-Ideen auf die besondern Fälle im menschlichen Leben ist also einzig das Werk nicht mehr der Vernunft selbst, sondern des mehr oder weniger cultivirten Verstandes. Hier, im Nehmen der verkehrten Begriffe und Meinungen, ist also unläugbar der Culturgrad des Verstandes in Anspruch zu nehmen, der immerhin zur Hälfte oder von Seiten des einen Factors von äußern günstigen



oder ungünstigen Umständen abhängt, und also insofern über aller Verantwortlichkeit hinaus liegt; zur andern Hälfte aber auf Rechnung des reinen Willens-Vermögens zu stehen kommt. Dieser reine Naturwille nun, insofern er nicht schon durch früher eingesogene verkehrte Begriffe abnorm geworden, kann der böse seyn? Unmöglich! denn in nothwendiger Folge eben jener angeborenen Ideen des Wahren, Guten und Schönen, d. i. der allgemeinen Grundbegriffe, welche das Wesen der Vernunft bilden, muß es ja in der Natur der Seele, und also auch in der des Willens liegen, stets nur das Gute zu wollen. Hingen nun die Verstandesbegriffe einzig und allein von der Vernunft-Idee des Guten ab, sie müßten nothwendigerweise allemal auch gute, d. h. richtige Begriffe seyn. Mit so vollkommener Engelsnatur aber wollte Gott die Menschenseele, so lange sie in sterblicher Hülle auf Erden wallt, nicht begabt haben. Der Mensch ist also auch von Seiten seines selbstständigen Willens-Vermögens für das nicht passive, sondern active und freiwillige Nehmen der verkehrten Verstandesbegriffe nicht verantwortlich; er wollte vielmehr das Gute, in Kraft seiner Vernunft Idee; und er wählte das Böse aus verkehrten Verstandesbegriffen, also aus Irrthum; indem er die Identität von Recht und wahrem Nutzen nicht einsah und zwischen beiden einen Unterschied sich einbildete.



Sey es immerhin, daß nach dieser Deduction die verkehrten Verstandesbegriffe des Menschen allemal doch auch von einem verkehrten Willen zeugen; — daß dieser verkehrte Wille nicht absichtlich oder absolut sündlich, sondern bloß schuldlos abnorm sey, dafür bürgen mir die, noch durch keine Cultur des Verstandes berichtigten, falschen Begriffe des Kindes. Oder ist etwa auch da schon, im Säuglinge, der Wille sündig? Dem wenigstens widerspricht der göttliche Ausspruch im Evangelium über die Schuldlosigkeit der Kinder. Nun aber — wohl zu bemerken — fällt der Anfangspunct vielleicht aller verkehrten Begriffe, die ja immer einer aus dem andern in unabsehbarer Kette fließen, schon in das Lebensalter der zarten Kindheit zurück!

Gäbe es ein Absolut-Sündhaftes und Radical-Böses, — es könnte nur als Feind der göttlichen Vernunft im Menschen existiren. Und wer anders könnte dafür Bürgschaft leisten, als eben die größten Bösewichte. Und dennoch spricht diesen so tief Gesunkenen, gerade als freien Sündern, die nicht wahnsinnig sind, der geistreichste Vertheidiger des Absolut-Bösen das Wort und weist ihnen in moralischer Hinsicht eine Stufe an über, nicht unter, den unbescholtenen Menschen, die ein harter Unglücksfall um ihre Vernunft gebracht hat. Diese Sprache des Herrn Heinroth zeugt doch wohl von der absoluten Grund-



losigkeit des Absolut-Bösen überhaupt. Um jedoch seine Behauptung, die auf einer tief ergriffenen Wahrheit ruht, nicht in ein falsches oder gar gehässiges Licht zu stellen, halte ich es für eine Pflicht gegen ihn, die ganze Stelle herzusetzen. Er sagt (über das falsche ärztliche Verfahren bei criminalrichterlichen Untersuchungen zweifelhafter Gemüthszustände. Berlin 1828). „Der Vernunftberaubte ist jeder Zeit durch Sündigen in diesen Zustand gekommen. Man wendet ein: Wie kommt es aber, daß oft die lasterhaftesten Menschen ihrer Vernunft nicht verlustig gehen, d. i. nicht unfrei werden, und daß oft bloßes Unglück, bloßer Schreck unbescholtene Menschen um ihre Vernunft bringt? Wir antworten: die eigentliche Lebensgeschichte eines Menschen ist nichts Aeußeres, sondern etwas Inneres. Das innere Leben eines Lasterhaften ist vielleicht ein steter Kampf mit dem Laster, in welchem er nur öfter unterliegt als siegt. Er ist der Vernunft untreu, aber er ist kein Feind der Vernunft; und darum verläßt sie ihn nicht. Das innerliche Leben eines äußerlich Unbescholtenen kann ein Leben in der selbstischsten Leidenschaft seyn. Die Selbstigkeit aber ist das reine Gegentheil der Vernünftigkeit: denn der Charakter der Vernunft ist absolute Selbstverläugnung, folglich der Charakter der Selbstigkeit absolute Vernunft-Verläug-



nung. Die Selbstigkeit wird auch bekanntermassen für den Kern und Brennpunkt aller Sünde anerkannt. Kann es nun eine grössere Feindschaft gegen die Vernunft geben, als die des durchaus selbststischen Gemüths? An die Unbescholtenheit eines solchen Menschen dürfen wir uns daher nicht kehren; denn je selbstischer, desto klüger ist der Mensch; die Klugheit ist sein Vorthail. Aber die tiefe Nacht seines Innern kommt oft plötzlich an den Tag, wenn ein äusserer Stofs ihn aus dem Gleichgewicht bringt, wenn ein harter Unglücksfall, ein gescheiterter Plan Herz und Sinn aus ihren Angeln hebt. Hier verläßt ihn die Vernunft, wie er sie früher verlassen; denn die verstofsene Vernunft hat keine Handhabe, an welcher sie den Fallenden ergreifen könnte; und nichts ist leichter als die Vernunft zu verlieren, für den, der nicht in ihrem Reiche lebt."

Jetzt, nach einem dem Radikal-Bösen und Absolut-Sündhaften abermals beigebrachten Stofse, möchte die Behauptung in ein klares Licht gestellt seyn: dafs es, unbeschadet der Selbstständigkeit des Menschen, die Begriffe sind, welche sein Leben determiniren, als die geheimen Triebfedern von allen den grofsen und kleinen, guten und schlechten Rollen, die auf dem Weltschauplatze so meisterhaft oder so erbärmlich gespielt werden. Jedes Gefühl, jede Begierde, jeder Abscheu mufs erst, ehe sie zur



That werden , eine Vorstellung , muß erst den Begriff erregt haben , und setzt ihn sogar , ehe sie völlig gebildet da stehen , voraus : daß das Begehrte oder Verabscheute ein Gut oder Uebel sey. Würde je ein Betrug , je ein Mord aus Habsucht z. B. vorfallen , wenn nicht der falsche allgemeine Volks-Begriff von dem zauberischen Werthe des Geldes vorherginge ? Diese Zauberkraft kann doch wohl nicht aus der toten Geldkiste strömen , sondern muß im lebendigen Hirnkasten ihre geheime Quelle haben ! Das Vorstellungsvermögen des Verstandes ist es also , welches dem Gefühls- und Begehrungs-Vermögen als deren Despot vorsteht und das menschliche Leben bis in seine kleinsten Momente und feinsten Nüancen mit eisernem Scepter regiert. Alle geistigen Elemente unserer Handlungen müssen durch den Verstand gehen und gleichsam die Circulation durch den Kopf machen , wie das Blut durch das Herz.

Wie wichtig , aber auch wie furchtbar erscheint jetzt der Gedanke , wenn er als neuer , mächtiger Begriff in schönem Gepräge gemünzt , in die Welt ausgeht und in die Köpfe eingeht ! Als unsichtbares , geistiges Agens , das nur um so tiefer eindringt , impft er Veredlung oder Verderbnis der Gesinnungsart und der Sitten selbst ganzen Ständen und Völkern ein , und hilft den Zeitgeist schaffen. Davon , wenigstens von der nachtheiligen Seite solcher Begriffe , zeugen



zur Genüge nur schon jene Romane, die, durch Nacherzeugung ihnen ähnlicher Empfindungen mittelst ähnlicher Begriffe, einen Zeitgeist der Erschaffung hervorzubringen vermochten; bis wieder andere Gedanken - Münzer andere Begriffe in Cours setzten und mittelst dadurch neu erregter Gefühle das Publicum der Geister anders denken und empfinden lehrten.

Ich fühle es gar wohl, wie mich diese Allherrschaft des, wie ich glaube, jetzt mehr beseelten Begriffs - Determinismus zur Zurücknahme einer und der andern in meinen frühern Schriftchen aufgestellten Behauptung, die Eintheilung der Geisteskrankheiten betreffend, auffordert. Nur ist es hier der Ort nicht, eine Ausgleichung etwaiger Widersprüche vorzunehmen. Doch bemerken muß ich hier, wie es nun den Anschein gewinne, daß das Wesen der Geisteskrankheiten von der psychischen Seite zuletzt dennoch, nach Hoffbauer und Kausch, im Verstande, und von organischer Seite vorzugsweise im Gehirne zu suchen sey. Wenn von falschen Begriffen des Verstandes zuletzt alle Immoralität, als die allgemeine Form geistiger Unvollkommenheit, abhängig ist; warum sollte nicht auch die speciellere Form geistiger Unvollkommenheit, die erst durch den Hinzutritt eines abnorm gewordenen Organs als Geisteskrankheit auftritt, von einem gewissen fehlerhaften Zustande des Verstandes und seines Organes abzu-



leiten seyn? Dadurch wird jedoch meine Behauptung von dem in einer psychischen Negation und einem somatisch-Positiven bestehenden Wesen der Geisteskrankheiten, die ich in dem «Entwurfe einer philosophischen Grundlage für die Lehre von den Geisteskrankheiten. Heidelberg 1828.» aufgestellt habe, nicht nur nicht widerlegt, sondern nur desto mehr bestätigt.

---



## SECHSTES KAPITEL.

### Ein Schritt über den Begriffsdeterminismus hinaus.

---

Ehe ich den Begriffsdeterminismus überschreite, und um diesen Schritt um so sicherer thun zu können, muß ich erst auf meine frühere Ansicht von einem progressive der Freiheit sich immer mehr annähernden Determinismus zurückkommen — eine Ansicht, die ich als nur sehr wenigen Lesern bekannt voraussetzen darf.

Der natürlichste Begriff von Freiheit ist der der unbeschränkten Thätigkeit. Als das Selbstthätige, wahrhaft Active im Menschen, das ihn zum moralisch-freien Wesen stempelt, habe ich in meinen «Betrachtungen über moralische Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Gott, Tübingen 1818», sowie später in meinem «Entwurf einer philosophischen Grundlage für die Lehre von den Geisteskrankheiten», seinen intelligenten Trieb zu Gott, als zu dem höchsten Gut, bezeichnet, — einen intelligenten Trieb nämlich, in welchem Wille und Vernunft, als das Göttliche im Menschen, Eins sind. Diesen intelligenten



Trieb betrachtete ich im Menschen als von Geburt an gebunden durch Fleisch und Blut, d. i. durch die Corporisation. Er ist mithin im Anfange noch nicht frei, d. h. ungehindert wirkender Trieb; er ist nur als Saamenkorn des einst blühenden und Früchte tragenden Triebes in den Boden der Sinnlichkeit, als ein göttlicher Funke in einem irdischen Gehäuse, hineingelegt, bestimmt, allmählig heranzureifen und endlich, wie durch einen Geburtsact frei geworden, durch die Sinnlichkeit hindurch zur That hervorzubrechen.

Wie nämlich die Physiologie des Menschen ausgeht von einem kleinen Punkte, dem *punctum saliens* im *foetus*: so ging ich bei der psychischen Ansicht des Menschen bis auf den belebten Foetus selbst zurück, als auf ein psychisches *punctum saliens*, und baute auf diese Ansicht folgende, hier nur im leichtesten Umrisse anzudeutende, Sätze:

Wie der Bewohner der Unterwelt im Mutterleibe unbewusst den geheimen Beruf in sich trägt, einst ein Bürger auf der Oberwelt zu werden, und aber selbst in jener Unterwelt schon ein passives Mitglied dieser Oberwelt ist: so hat auch der geborne Mensch nicht bloß einst eine bessere und wahre Oberwelt zu hoffen; sondern er lebt, ihm unbewusst, jetzt schon in ihr, wie dort der Foetus in der irdi-



schen Oberwelt, aber auch nur als passives Mitglied.

Und wie die Leibesfrucht nach einem Gesetze allmählicher Fortbildung und Heranreifung sich in feierlicher Stille nach der Oberwelt hinarbeitet, um ihrem passiven Kerkerleben endlich zu entfliehen und es mit einem activen zu vertauschen; ebenso arbeitet der geborne Mensch, nach einem Gesetze allmählicher Fortbildung, Entwicklung und Heranreifung die Schranken der im Erscheinungs-Charakter gegründeten Sinnlichkeit stufenweise durchbrechend, sich nach der übersinnlichen Welt hin, um in ihr, als jetzt schon in seinem innersten Heiligthum gegenwärtig, nicht mehr bloß als passives, sondern, so weit hienieden möglich, als actives Mitglied aufzutreten. — Das gab mir den Anfangspunkt einer Freiheitslehre, die sich als lebendiger Kern und als beseelter Brennpunkt im Begriffsdeterminismus selbst gestaltet und bewegt, und diesen über den bloß mechanischen Determinismus erhebt.

Der göttliche intelligente Trieb ist im Anfange, im Kinde, nur stille Sehnsucht; er scheint zu schlafen, gleich dem Foetus. Allmählich wacht er auf im heranwachsenden Menschen, wird reger, und bricht endlich als eigene That, d. i. als Actives hervor. Der freie Wille des Menschen muß, von der ersten stillen Sehnsucht an bis zum Durchbruch



als thätiger Wille, erst, wie das Kind im Mutterleibe, entwickelt, geboren und dann erzogen werden.

Indem der Mensch von seiner Geburt an bestimmt ist, den in ihm verborgenen Charakter eines übersinnlichen Wesens immer mehr zu manifestiren, d. h. gleich dem Foetus bestimmt ist, aus einem passiven Gliede in der Natur sich, kraft des eingebornen göttlichen Funkens, allmählig zu einem activen hinaufzuschwingen; so bringt also der Mensch die Freiheit, zu der er bestimmt ist, nicht schon als solche mit auf die Welt, sondern nur die Grundlage dazu, den göttlichen Trieb. Wirkliche moralische Freiheit ist mithin ein Product zweier Factoren oder Wurzeln: der eine Factor ist der eingeborne Trieb zu Gott; den andern Factor begründen äußere günstige Einflüsse, durch welche die göttliche Vorsehung den innern, durch die Corporisation gebundenen, Trieb zur Entwicklung und zum Durchbruch gelangen läßt.

Indem ich somit die Freiheit des menschlichen Willens auf den angeborenen Trieb zum Guten, zum höchsten Gut, als dessen Ziel, beziehe; so bleibt das Gute das nothwendige natürliche Motiv des Willens. Das ist nun der Punct, wo der Verstand mit seinen wahren oder falschen Begriffen vom Guten, d. h. in seiner richtigen oder falschen Anwendung der Vernunft-Ideen nothwendigerweise einfällt und weiterhin die Hauptrolle übernimmt, nach der von den



Stoikern den wahren oder falschen Begriffen beigelegten hohen und wahren Wichtigkeit. Hier nun im Kreise des Verstandes oder Vorstellungsvermögens entsteht erst der Unterschied zwischen dem Tugendhaften oder Weisen, und dem Lasterhaften und Thor.

Da aber der Wille nicht nur, wie der Foetus, körperlich entbunden, sondern auch noch, wie das Kind, erzogen werden muß; so leuchtet also nicht nur die Nothwendigkeit der sittlichen Bildung des Willens durch gute Lehre und Beispiel von selbst ein; sondern auch eben so sehr die Nothwendigkeit, dem unentbundenen, unerzogenen, verirrtten Triebe zum Guten durch das kräftige, sittliche Bildungsmittel der körperlichen und geistigen Schmerzen zu Hülfe zu kommen; wie der Geburtshelfer dem in der Geburt zurückbleibenden Kinde mit Hebel und Zange nachhilft; und das Strafrecht — wenn es von weisen Grundsätzen ausgeht, die darum eben nicht in schlaffer Milde, sondern in ernster, nur aber gerechter und jedesmal angemessener Strenge zu bestehen haben, — geht in seiner höhern Bedeutung eben so gerechtfertigt hervor, als in Hinsicht auf Kunstleistung die Geburtshülfe. Nur aber muß, wie in letzterer, in ihrer Beziehung zum Kinde, das Perforatorium; so in ersterer, in ihrer Beziehung zum Verbrecher, Schwert und Strang aus der Rüstkammer der Justiz vertilgt werden. Oder sollte vielleicht die Rechtfertigung der Anwendung des



Perforatoriums, um die Mutter zu retten, auch ein Rechtfertigungsgrund seyn zur Anwendung des Schwerts, um den Staat zu retten? Ja! im gleichen Falle, wenn nämlich, wie dort das Leben der Mutter, so hier die Existenz des Staates bedroht wäre, was aber blos bei Rebellion und Krieg der Fall seyn kann.

Nach allem diesem besteht also die Freiheit des menschlichen Willens in einer von dem heiligen Gesetze der Nothwendigkeit hervorgerufenen Activität. Denn wo sich der eingepflanzte Trieb zur Urquelle alles Guten, d. i. wo sich das Göttliche selbst im Menschen ungehindert äußert, da hört der Mensch auf, mitten in der Sinnenwelt, wo nur die Gesetze der Passivität herrschen, selbst ein Passives zu seyn.

Indem aber alles, selbst die hervorgerufene Activität des menschlichen Willens unter dem Gesetze der Nothwendigkeit steht, und indem selbst die richtigen Begriffe des Verstandes, die die Bedingung seiner freien Handlungen sind, — wiewohl sie ihm nicht von außenher wie etwas Fremdes mitgetheilt, sondern vielmehr blos in ihm entwickelt werden — dennoch in Hinsicht dieses Geweckt-Werdens von äussern günstigen Umständen und den Fügungen der göttlichen Vorsehung abhängen; so geht allerdings, als nothwendige Folge meiner Ansicht von der in der Nothwendigkeit bedingten Freiheit, hervor: dafs der



Mensch nicht anders handeln konnte, als er in Folge seiner gehaltenen Begriffe gehandelt hat.

Und hier ist es, wo meine Lehre mit dem strengen Determinismus in Eins zusammen zu fallen und gegen die Moral anzustoßen scheint, in der Wahrheit aber den Determinismus nur bestreift, um sich sogleich wieder von ihm zu entfernen. Denn außerdem, daß der Tugendhafte, nicht aber der Lasterhafte, wirklich frei ist, d. h. als actives Wesen in der sinnlichen und übersinnlichen Welt auftritt; und zwar so unbedingt frei, daß er, wie ich oben schon angedeutet habe, physisch wie psychisch die Macht hätte, sogar lasterhafte Handlungen zu begehen, wenn er nicht in Kraft seiner moralischen Höhe das Laster zu sehr verabscheuen müßte; — so bieten selbst im Lasterhaften, wiewohl er als solcher ein bloß passives Wesen ist, die Reue und die guten Vorsätze wirklich freie Acte dar, d. h. solche, in denen der eingepflanzte Trieb zum Guten, als das Göttliche im Menschen, zur Entbindung, und wenigstens zur augenblicklichen Uebermacht über die Sinnlichkeit gelangt. — Dazu kommt aber noch als das charakteristischste Unterscheidungszeichen meiner Lehre vom gewöhnlichen Determinismus: daß der Mensch, wiewohl er nicht anders handeln konnte, als er bereits gehandelt hat, dennoch, in Folge der Reue und der guten Vorsätze, in Zukunft anders, d. h. besser



handeln wird, als er bisher handeln konnte, und also bei ihm der Schluß vom Sollen auf das Können allmählig schon hienieden der Anwendung näher gebracht wird. Und so erhebt sich unter Gottes Leitung der Mensch, der noch der Reue und guter Vorsätze fähig ist, stufenweise aus der Sinnlichkeit über die Sinnlichkeit, und wird immer mehr ein actives Wesen, dem Ideal der Vollkommenheit immer mehr sich annähernd. Wohingegen nach dem gewöhnlichen Determinismus der Mensch, der tugendhafte wie der lasterhafte, trotz dem, daß sein Gedanke das Zusehen bei seinem Handeln hat, immer ein Maschinenmensch bleibt, immer auf dem nämlichen Puncte der reinen Passivität stehen bleibend, ohne fortzurücken bis zum wirklich Activen; weil er des angeborenen göttlichen, von innen heraus progressiv wirkenden Triebes ermangelt.

Jetzt endlich, in dieser meiner Deduction von einem von innen heraus progressiv wirkenden Göttlichen im Menschen, was die Basis meiner Freiheitslehre ausmacht, bin ich an einen ganz eigenen, bedeutungsvollen Punct gelangt, der mir vielleicht zur Brücke dienen dürfte, den ganzen Begriffs-Determinismus, so weit ich ihm noch in meiner sonst freieren Ansicht gehuldigt habe, glücklich zu überschreiten.

Zwar habe ich, ein Besseres ahnend, schon früher behauptet: die philosophische Lehre von der mo-



ralischen Freiheit habe es stets mit einem theuren und heiligen Räthsel zu thun, welches im Dogmatismus (als Indifferentismus) zum skeptischen Anstofs herabgezogen wird, und durch seine unauflösliche innere Widersprüche den stolzen Gewisswissenden höllisch niederschlägt, welches aber im Skepticismus als ein übersinnliches, unbegreifliches und unabweisbares Dogma, gleich einem Sterne aus einer höhern Welt herabstrahlt und den kühn bescheidenen Zweifler himmlisch beschämt. Demzufolge habe ich meine ganze Ansicht von der Freiheit zuletzt im Skepticismus aufgehen lassen. Inzwischen bleiben meine Gründe zu einem Skepticismus in der Freiheitslehre immer nur negativer Art, gestützt nämlich einerseits auf die Unzulänglichkeit des Determinismus zur Würdigung der höhern Menschennatur, anderseits auf die innern und ewigen Widersprüche des Indifferentismus. Jetzt aber gilt es einen positiven Grund für diesen Skepticismus aufzufinden, wodurch dieser aber auch zugleich aufhört, reiner Skepticismus zu bleiben, sich einem bescheidenen Dogmatismus annähernd.

Die Schule könnte den Satz vom zureichenden Grunde, der die Seele des Begriffs-Determinismus und der Lehre von den Motiven ist, nicht wahrhafter und deutlicher ausdrücken, als sie es in dem Gleichnisse vom hungernden Esel thut, der, auf seinem



Gänge um Futter zu suchen auf einen Scheideweg stoßend, wo rechts und links bei völlig gleichen Umständen gleiche Heuhaufen in gleicher Entfernung liegen, wie gebannt still stehen bleibt, indem er, wegen völliger Gleichheit der Motive, keine Wahl zu treffen im Stande ist, und also eher freiwillig verhungert, als daß er ohne zureichenden, d. i. auf rechter oder linker Seite überwiegenden Grund, auf den rechten oder linken Heuhaufen losschritte.

Dies Gleichniß ist mehr als Gleichniß und bloßer Schulwitz; es ist vielmehr in demselben der Satz selbst vom zureichenden Grunde auf das sinnigste ausgedrückt und gleichsam figürlich dargestellt. Freilich erscheint hier der Esel mehr nicht denn als Maschine an Stricken gebunden, die, mit gleicher Gewalt in entgegengesetzten Richtungen gezogen, mit physischer Nothwendigkeit auf einmal Stillstand im Gange der Maschine gebieten. Und der Mensch, unter ähnlichen Umständen, dem nämlichen Satze vom zureichenden Grunde auf gleiche Weise huldigend, und freiwillig verhungern, erscheint mehr nicht denn auch als Langohr. Es bleibt ihm, und vielleicht auch seinem Kollegen, vor einer Maschine nichts voraus als eben das Zusehen seiner jetzt logisch nothwendigen Unentschlossenheit und seines metaphysischen Märtyrertodes.

Metaphysisch also drückt das Gleichniß sehr wahr



den reinen , vollen Begriff vom Satze des zureichenden Grundes aus. Drückt aber auch das so glücklich treffende Gleichniß, und demzufolge mit ihm auch der Satz selbst, die volle reine Naturwahrheit aus? d. h. wird das Thier oder der Mensch unter den oben vorausgesetzten durchaus gleichen Umständen, wirklich unentschlossen stehen bleiben und mitten zwischen zwei zugänglichen, reichen Vorrathskammern verhungern? *Credat Judas Apella!* Ich wenigstens kann nicht an den der Metaphysik als Opfer dargebrachten Selbstmord des Esels so wenig als des Menschen glauben. Sterben aber Beide, unter den genannten Umständen, nicht freiwillig den schönen philosophischen Hungertod, — was ist die natürliche Folge? so ist also der philosophische Satz vom zureichenden Grunde selbst, wenigstens in dieser seiner Ausdehnung, eine schöne Lüge, und ich will lieber meine früher ihm dargebrachte Huldigung widerrufen, als eine offenbare Lüge gegen die Natur unterschreiben.

Aber wie denn? Befinde ich mich selbst jetzt nicht in einem fast ähnlichen Falle von Unentschlossenheit, wie der Esel in der Metaphysik oder — was hier das Nämliche heisst — in der Fabel? Ich soll den Satz vom zureichenden Grunde widerlegen, und ich kann es nicht; ich soll ihm also huldigen, und ich kann es abermals nicht, wenigstens nicht mehr ohne Bedingung. Soll ich also gebannt stehen bleiben? Nein!



Wie Etwas, das über aller todten Mechanik liegt, in der lebenden Natur das dumme Vieh über die Gleichheit der Heuhaufen hinweg vorwärts treibt zum wirklichen Fressen; so treibt Etwas, das über den Begriffs-Determinismus hinaus liegt, den Menschen vorwärts zum Handeln, wo kein zureichender Grund mehr zu entdecken ist, — doch zur Sache!

Man nennt die Seele eine Energie; — wohl mit Recht, aber die Sache noch nicht erschöpfend genug. Die Seele ist wohl mehr noch: sie ist eine *progressive* Energie. Ihr angebornes Streben geht auf ein ewiges Gut, auf eine immer wachsende Annäherung zu Gott, also in's Unendliche hinüber. Und eben auf dies Progressive, was ich annehme, als das Göttliche und allein Active im Menschen, baute ich oben die Lehre von der durch das heilige Gesetz der Nothwendigkeit hervorgerufenen Activität oder bedingten Freiheit. So wie nun die Seele ihrer ewigen Natur nach in's Unendliche progressiv ist, so ist sie auch in jedem Momente ihres Zeitlebens progressiv oder von Innen heraus fortstrebend nach einem stets bessern Zustande. Wie könnte jetzt noch ein bloß äusseres Hinderniß, das, als Hinderniß, ohnehin nur in der Einbildung existirt, nämlich die äufsere Gleichheit zweier gleich anlockender Motive, dem Geiste in seinem mächtigen Fortströmen dem Meere der Ewigkeit entgegen, Stillstand gebieten? Lächerliche Macht, welche einem



totden logischen Satze über den gewaltigen, lebendigen Geist eingeräumt würde! Daher das Falsche in der oben erwähnten metaphysischen Fabel; weil die Seele, nicht blos eine Energie, sondern eine progressive Energie ist, die, als progressiv, in keinem Zeitmomente still stehen kann, sondern immer vorwärts strebt, immer denkt, immer Entschlüsse bildet. Das Progressive der Seele ist es also, was das gelüstige Thier mitten im Ueberflusse vor dem Hungertode rettet. — Weg also mit einer todten Begriffsphilosophie für lebendige Wesen! Aber noch bleibt eine Frage übrig:

Der Mensch, jetzt mit seinem unaufhaltsamen progressiven Geistertriebe nach einem unendlich fernen Gut rastlos thätig, was thut er denn, wenn ihn bei äusserer Gleichheit der Motive seine Schul-Logik verläßt? Ich antworte: Nichts anders, als was auch der große Alexander mit seinem progressiven Triebe — im Kleinen — nach Indien that: er zerhaut den Gordischen Knoten, den er methodisch nicht aufzulösen vermag. Das lebendig fortstrebende Innere macht sich Luft auf irgend eine supra-logische Art, und kann von dem Stehenden eines äussern und zeitlichen Hindernisses unmöglich ergriffen und ebenfalls fixirt werden. Die erstaunenswürdigen Entschlüsse der Verzweiflung, die wunderbaren Eingebungen der Begeisterung, die Blitze des ächten Erfindungsgeistes,



— alle diese logischen Unbegreiflichkeiten sind supra-logische Acte, sind nach einem höhern Gesetze, als der Mensch wissenschaftlich deduciren kann, erfolgende vulkanische Ausbrüche des progressiven Centralfeuers der Seele, welches die untrüglich geglaubten und klaren Gesetze menschlicher Logik, wie der Brennspiegel den für unzerstörbar gehaltenen klaren Diamanten, verdampft und in die Luft jagt. Jeder Mensch trägt in petto verschlossen einen großen Alexander in sich, aber nur in subsidium, wenn es Gordische Knoten zu zerhauen gilt, — in Folge des Progressiven seiner Seelen-Energie. Als gewöhnlicher Mensch und in den gewöhnlichen Lagen des menschlichen Lebens, wo die Knoten aufgelös't werden können, in theoretischer wie in praktischer Hinsicht, behauptet der Begriffs-Determinismus, so wie der Satz vom zureichenden Grunde, sein volles Recht und seine hohe Wichtigkeit. Der Alexander aber im Menschen, das Pneuma des Menschen, ist der philosophischen Analysis nicht mehr unterwerfbar; und der Mensch kann durch die Synthesis der Philosophie so wenig wieder in seiner hohen Würde und unendlichen Geisternatur hergestellt werden, als das Blut wohl in seine sichtbaren Bestandtheile zersetzt, nicht mehr aber aus denselben als rother, feuriger Lebenssaft wieder zusammengesetzt werden kann.

Mit dem eben Aufgestellten dürfte selbst ein Gor-



discher Knoten — nicht zwar der des Freiheitsräthsels selbst, aber doch der des Satzes vom zureichenden Grunde und des Begriffs - Determinismus, wo sie beide in ihrem Kulminationspuncte zur Lüge an der Natur werden, — zerhauen und damit der Freiheitslehre selbst eine weitere Aussicht eröffnet seyn.

Ist vielleicht — um sogleich einen Schritt vorwärts zu wagen — der verborgene Höllensitz der absoluten Sünde und des Radical - Bösen im Menschen, trotz dem, daß ein solches aller gesunden Philosophie darum zu widersprechen scheint, weil Gottes Allmacht dadurch beschränkt erschiene — in diesem geheimnißvollen und aller gesunden Logik spottenden Alexander im Menschen zu suchen? Ist dieser doch — nach seinem einstigen realen Vorbilde und Namensbruder zu urtheilen, — kein Gott, sondern mehr nicht als ein Heros, mit seiner Licht - und Schattenseite!

Die Beantwortung dieser Frage möchte sich jedoch von selbst aus den Prämissen ergeben. Der unaufhaltsam progressive Geistertrieb im Menschen nach einem unendlich fernen Gut, nach Gott als dem Centrum alles Guten, bildete den Obersatz, und unmöglich kann dieser Trieb, ohne sich selbst wieder aufzuheben, zugleich ein böser Trieb seyn.

---



---

## SIEBENTES KAPITEL.

### Ein Paar Räthsel für die Criminalisten.

---

Im Determinismus, wornach jede Handlung mit Nothwendigkeit gerade so erfolgen muß, wie sie erfolgt, fällt zwar die Zurechnungsfähigkeit ohne weiteres von selbst hinweg; dafür aber, weil keine Ursache ohne Wirkung bleiben kann, nützen um desto unläugbarer Belohnungen, Drohungen und Strafen, indem sie als neue Ursachen hinzutreten, um den Willen der Menschen mit Nothwendigkeit den Gesetzen übereinstimmend zu bilden. — Das ist klar; aber nun folgt das Sonderbare. — Im Indifferentismus, d. i. in der Lehre von der unbedingten Freiheit des menschlichen Willens, wornach der Mensch auch anders hätte handeln können, als er gehandelt hat, fehlt es im Gegentheil nicht nur an einem psychischen Prinzip im Menschen, welchem gerechterweise die Zurechnung aufgebürdet werden könnte; sondern es bleibt auch der Nutzen der Belohnungen, Drohungen und Strafen durchaus schwankend, ungewiß und unwahrscheinlich; so daß also die Obrigkeit, wenn sie Strafen über



Verbrecher erkennt, entweder vernünftigerweise nur im Sinne des Determinismus verfahren, und daher keine Rache-, sondern nur Besserungs- und Sicherungsstrafen verhängen kann; oder aber, wenn sie im Sinne des Indifferentismus straft, auf gerathewohl, blindlings und ohne festen Endzweck in einer Sache zu Werk geht, welche doch von der höchsten Wichtigkeit ist. — Ein scheinbares Paradoxon, dessen tiefere Wahrheit sich auf's klarste darthun und den Criminalisten an's Herz legen läßt. Vorher aber mögen einige Reflexionen statt finden.

Nach dem Indifferentismus wird das Vermögen der Selbstbestimmung durch kein, auch nicht inneres, Motiv mit Nothwendigkeit determinirt; es steht vielmehr dieses Vermögen erhaben da über alle Leidenschaften, Gelüste, Empfindungen, Verstandes-Vorstellungen und Vernunftgebote, sich auf eine durchaus freie, wäre es auch auf eine den innern Beweggründen selbst entgegengesetzte, Weise äuffernd. Was schaffen aber die Motive? Sie mögen Empfindungen oder Vorstellungen seyn, so sind sie allemal, nicht die wirkende Ursache selbst, sondern blos die Veranlassung, in deren Folge der Mensch sein Vermögen der Selbstbestimmung mit voller Freiheit des Wollens oder Nichtwollens, in Thätigkeit setzt; und es steht einzig bei diesem souveränen Vermögen, auf die guten oder bösen Eigenschaften der Dinge Rück-



sicht zu nehmen und sie als Motive gelten zu lassen oder nicht. Ja — und das ist die Hauptsache — es ist dieses Selbstbestimmungs-Vermögen über die göttliche Vernunft selbst im Menschen so hoch hinauf gestellt, daß es ihre Gebote mit eben der Leichtigkeit und Superiorität von sich weisen kann, wie die Vorstellungen und Urtheile des Verstandes, wenn es will. Das ist unbestreitbar und sonnenklar; denn wie könnte es sonst Sünder im Sinne der moralischen Hermeneutik der Vertheidiger des absolut Bösen geben, welche nicht mehr aus zwingender Leidenschaft oder unrichtigen Begriffen, sondern um des Bösen willen die Gebote der Vernunft übertreten?

Verhält es sich aber also, und ist das Vermögen der Selbstbestimmung nicht mit Nothwendigkeit an die Vorstellungen des Verstandes gebunden, unabhängig selbst von der Vernunft: so haben wir unläugbar zwei wesentlich verschiedene geistige Prinzipien im Menschen: ein Vernünftiges und ein Freies. Diese geistige Duplicität findet in der Heinroth'schen Freiheitstheorie eben so nothwendig statt, wie in jeder andern, wenn sie gleich dort nicht eingestanden wird. Aus dieser Duplicität ziehe ich nun die so ganz natürliche Folgerung: daß das vernünftige Prinzip nothwendig nicht frei sey, gerade weil es nicht das freie Prinzip ist, was daraus folgt, weil ja das freie Prinzip im Sünder sich offenbar gegen das



vernünftige auflehnt und es besiegt. Wie kann man jetzt noch als Prädikat der Vernunft die Freiheit nennen? Das vernünftige Prinzip ist also, als nicht frei, auch kein *agens* im wahren Sinne; die Vernunft, selbst in ihrer Erhabenheit über den bloßen Verstand, unterliegt also, als nicht frei, dem Gesetze der Nothwendigkeit so gut als der Verstand, und ist mehr nicht als eben ein Passives. Wie kann sie jetzt noch eine Energie seyn?

Dahin, auf die bloße Passivität der Vernunft, führt die Trennung des Willens von der Vernunft! Aergere Folgen dieser Duplicität des geistigen Menschen, die in wahre *absurda* übergehen, werden wir später gewahr werden.

Ruht nun die Freiheit nur im Willen, d. i. in dem Vermögen der Selbstbestimmung, ist die Vernunft kein *agens* mehr und sind ihre Motive nicht mehr wirkende Ursachen: so kann also der Wille eine Handlung vornehmen, auch ohne allen billigenden Beweggrund. Der Mensch könnte also nach etwas greifen, wozu er keinen oder gar einen entgegengesetzten Beweggrund hätte, d. h. was sein Verstand nicht beabsichtigte; er könnte morden und plagen, wo der Beweggrund Erretten oder Erquicken beabsichtigte. Ja, er könnte sich damit vor dem Richter, wenn dieser selbst Indifferentist ist, rechtfertigen, und sein Advokat dürfte in dieses Argu-



ment eingehen. Kann aber ein solches absichtloses Morden u. s. w. je möglich seyn, außer im kranken Schläfe oder im bewußtlosen Zustande?

Ich weiß wohl, daß die Verfechter der souveränen Freiheit des menschlichen Willens die Behauptung aufstellen und aufstellen müssen: daß der Mensch, laut der Erfahrung, allerdings allezeit das thue, was er für vernünftig hält, es sey nun bloß Schein der Wahrheit oder die Wahrheit selbst, die ihn leite, oder deutlicher gesprochen: daß der Mensch allezeit nach irgend einem Motive handle; aber aus diesem allezeit folge noch nicht, daß der Mensch es mit Nothwendigkeit thun müsse; und das stete Zusammentreffen beider Umstände, irgend eines Motivs und der demselben correspondirenden Handlung, gebe nichts weniger als einen Beweis ab, daß zwischen ihnen ein zwingendes Band obwalte, und der Mensch nicht im Besitze einer Freiheit sey, vermöge derer er auch auf eine dem Motiv entgegengesetzte Weise hätte handeln können.

Allerdings ein subtiler Schluß und ein speciöser Grund, um die unbedingte Freiheit doch noch zu retten! Aber mehr brauche ich auch nicht, als dies Geständniß des erfahrungsmäßigen, allezeitigen und steten Zusammentreffens irgend eines Motivs und der ihm entsprechenden Handlung, um den Schluß zu ziehen, daß der Indifferentismus, ihm selbst



unbewußt, nothgedrungen sey, sich im Determinismus retten zu wollen. Denn daß dies ohne alle Ausnahme stete und also ewige Zusammentreffen, nicht ein wirklich nothwendiges, sondern allemal ein rein-freies Zusammentreffen sey, wird jetzt — weil es doch keine *harmonia praestabilita* seyn soll und darf, welche mit der unbedingten Geisterfreiheit unverträglich ist — zu einem müßigen, spitzfindigen, nutzlosen Schuldogma. Genug; das zugestandene stete Zusammentreffen trägt wenigstens den vernunftmäßigen Schein der Nothwendigkeit an sich. Und gerade das nennt die ganze Welt mit Nothwendigkeit verbunden, was ohne Ausnahme allezeit und stets mit einander gepaart ist.

Nach diesem naiven Geständnisse aller Freiheitslehrer von Clarke bis auf Heinroth, von der steten Correspondenz der Handlung mit ihrem Motive, mußte also auch stets die Handlung erfolgen, wie sie gemäß dem Motive wirklich erfolgt ist. Hier, wo die untrüglichste und beständigste aller Erfahrungen für nothwendigen Zusammenhang zwischen Motiv und Handlung spricht, bleibt die Freiheit, daß man anders hätte handeln können, als man gehandelt, d. h. daß man dem Motive entgegen hätte handeln können, — eine Grille, und mehr nicht.

Ist es aber nicht an dem, herrscht hier vielmehr keine Nothwendigkeit, — ich meine aber nicht



äussere Nothwendigkeit, über welche der Mensch erfahrungsmässig erhaben ist, sondern innere Nothwendigkeit, den Denkgesetzen Folge leisten zu müssen, d. h. hätte der Mensch, wenn er nur gewollt hätte, auf eine den Motiven entgegengesetzte Weise handeln können; — nun so hat der Indifferentismus vollends verlornes Spiel oder sollte es haben, bei allen nachdenkenden Criminalisten. Denn jetzt fällt vorerst der Nutzen der Belohnungen, der Drohungen und Strafen von selbst weg, was frühere Deterministen bündig bewiesen haben. Ich will und muß zu diesem Behuf aus meiner Abhandlung: Ueber Spontaneität, moralische Freiheit und Nothwendigkeit, in Nasse's Zeitschrift für die Anthropologie, Jahrg. 1824, 1. Hft. — den Englischen Juristen und Philosophen Collins, welcher im Jahre 1717 die *Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme* gegen den grossen Philosophen und Theologen Samuel Clarke schrieb, auftreten lassen. Er sagt, wenn auch nicht mit den nämlichen Worten, doch dem Wesentlichen nach Folgendes:

«Der Mensch kann und darf nothwendiger Weise nicht gleichgültig seyn für Gegenstände, die ihm Vergnügen oder Schmerz versprechen. Irrt er sich in der Wahl, so erlangt er dadurch eine Erfahrung, die ihn geschickt macht, ein anderesmal passender zu wählen, und er zieht demnach Nutzen selbst aus der



schlechten Wahl. Da hingegen jenes erdichtete Vermögen, das durch keinen Beweggrund soll angeregt werden und auf gut Glück wählt, durch keine Erfahrung vervollkommnet werden kann. Denn wenn sich dasselbe wirklich vervollkommnete, so könnte dies nicht geschehen, ohne Rücksicht auf die guten oder schlimmen Eigenschaften der Dinge zu nehmen; es wäre denn ein durch die Natur der Dinge in Thätigkeit gesetztes Vermögen, und nicht mehr das vorausgesetzte Freiheitsvermögen. Wo bliebe überdies der Nutzen unserer Sinne, Gelüste, Leidenschaften, Instinkte und selbst der unseres Verstandes, — Anlagen, womit uns die Natur ausgerüstet hat, um Wahrheit und Glück zu suchen und dem Schaden zu entgehen, — wenn der Mensch frei wählen könnte, ohne nothwendige Rücksichtnahme auf die guten oder schlimmen Eigenschaften der Dinge? Man betrachte nur einen solchen metaphysischen Freiheitshelden näher, der in seiner Gleichheit und Freiheit erhaben wäre über alles Licht, das in ihm die Vernunft ihm vorhält, und über alle guten oder bösen Eigenschaften der Dinge außer ihm; er steht unerschütterlich fest da, wie ein Fels, keine Wahrheit kann ihn überzeugen, kein Vergnügen kann ihn rühren, kein Schmerz ihn in Furcht setzen. Er kann ja, wenn er will, das Wahre verwerfen, das Vergnügen verschmähen, den Schmerz verachten.



Ein moralischer Sansculotte, aller Zucht unfähig, ist er das unbändigste aller Thiere. Gesegnet sey vielmehr die Natur dafür, daß sie uns schwache Sterbliche so gemacht hat, daß wir mit Nothwendigkeit die Wahrheit verehren, mit Nothwendigkeit das größere Vergnügen vorziehen und dem größern Schmerze entfliehen müssen! Und würden wir nicht noch viel vollkommener seyn, als wir es schon sind, wenn wir mit unfehlbaren Einsichten in die Natur der Dinge begabt, jeder Zeit mit Nothwendigkeit nicht mehr bloß dem Scheine der Wahrheit, sondern ihr selbst huldigten, um nur diejenigen Gegenstände zu wählen, die nicht bloß dem Gepräge, sondern dem Gehalt nach ächt und gut sind?"

Es sey mir hier vergönnt, noch eine stark beweisende Stelle aus einem viel spätern Buche ebenfalls aus dem vorigen Jahrhundert anzuführen, das mir neuerlich durch die freundschaftliche Hand eines gegenwärtig abwesenden geistreichen hiesigen Gelehrten mitgetheilt worden. Es führt den Titel: Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen, nebst einem Anhang von den Todesstrafen, in 4 Theilen, Prag (ohne Benennung der Verlagshandlung) 1785 und 1786. Dem ungenannten Verfasser (muthmaßlich einem Berliner Theologen, Namens Schulze, mit dem Uebnernamen des Zopfpredigers), welcher sich



als decidirter Determinist nicht blos, sondern auch als Materialist ausspricht, allen Geist verläugnend und, im grellsten Contraste mit der erhabenen Stoischen Philosophie, den Menschen zur Maschine heruntersetzend, die er aber, durch sinnreiche Mechanik, nach dem Tode in einem unsichtbaren Organismus fortdauern läßt, — kann jedoch glänzender Scharfsinn nicht abgesprochen werden, zumal in seinen Gründen gegen die Todesstrafen; daher auch das, wahrscheinlich verboten gewesene und jetzt vielleicht ziemlich unbekante, Buch neuerdings die besondere Aufmerksamkeit unserer philosophischen Juristen verdienen möchte. In Bezug auf die Strafen überhaupt nach der Lehre von der unbedingten Freiheit des menschlichen Willens sagt der Verfasser: «Woher kommt es denn, daß alle die, welche einen Missethäter verhören, nach den Beweggründen seiner That fragen, ihm das Falsche derselben vorhalten und darüber Vorwürfe machen? Wäre ich ein solcher Missethäter und stünde vor einem so fragenden Richter, der mit mir jene Freiheit des Willens zum gemeinschaftlichen Glaubensartikel hätte, so würde ich ihm antworten: Was willst du mir abfragen? Wie soll ich dir die Bewegungsgründe zu meiner That angeben, da mein Erkenntnißvermögen von Anfang bis zu Ende nichts dabei zu thun hatte, sondern meine Glieder dem selbstherrschenden Willen folgen mußten, dasjenige



zu wirken, wozu er sie durch sein unbestimmtes und ungebundenes Vermögen aufgeboten hatte? Womit habe ich Vorwürfe und Strafen verdient, da ich ein Slave eines blinden Willens war? Wozu sollen sie mir künftig nützen, da ich dieser Slav bleiben und also niemals wissen werde und wissen kann, was meinem Willen, meinen Gliedern zu befehlen, noch alles einfallen wird? Warum willst du mich strafen? Die geschehene That wird dadurch nicht ungeschehen, ihre Folgen bleiben auch dieselbigen; ich selbst kann dadurch nicht gebessert, Andere durch mich nicht gewarnt werden, so lange unser freier Wille an keine Empfindungen und Vorstellungen gebunden ist, sondern ohne alle Bewegungsgründe handeln kann, blos weil und wie er will. — Aber nun laßt uns die Lehre von der Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen nehmen, so erscheint uns der Werth der Strafen in einem ganz andern Lichte. Mein Wille ist schlechterdings an meine Empfindungen und Vorstellungen gebunden; ihnen gemäß muß er sich entschließen und handeln. In meiner Missethat habe ich zum Mißfallen Anderer gehandelt; ich kann nicht dafür: denn ich hatte den Reichthum von Vorstellungen noch nicht, der meinen Willen zu einer andern und bessern Handlungsart hätte bestimmen können. Ich bin also meiner Handlung selbst wegen auch nicht strafbar. Allein ich bin ein Wesen,



das immer neue und bessere Vorstellungen annehmen kann. Wenn du, Richter meiner Handlungen! die zu deinem Amte erforderliche Weisheit besitzt, so wirst du solche Strafen für mich wählen, die mich belehren, die mir die Vorstellungen, welche mir vorhin noch fehlten, zuführen; und habe ich diese gewonnen, so sind sie die künftigen Bestimmungsgründe meines Willens, und so werden alle dessen künftige Entschliessungen und Handlungen besser als vorher ausfallen können. So würdest du, Richter! also mein Wohlthäter, und deine kluge Strafe für mich Segen.»

— An einem andern Orte sagt der nämliche Verfasser: «Wäre der menschliche Wille wirklich frei und in seinen Wirkungen von allen Vorstellungen und Bewegungsgründen des Verstandes unabhängig, — Gott! welche schreckliche Unsicherheit wäre alsdann in der menschlichen Gesellschaft für das Wohl eines jeden da! Ich wäre ja bei meinem besten Freunde nicht sicher, sondern stets der Gefahr ausgesetzt, daß es seinem Willen, der an keine Motive des Verstandes gebunden wäre, einfallen möchte, mich plötzlich zu erwürgen. Der arme Mensch könnte auch selbst nichts dafür, wenn er es thäte, denn sein Wille wäre ein souveräner Herr, der keiner Vernunft unterworfen wäre, sondern aus eigener Macht und aus eigenem Triebe sich entschlöfse, wie es ihm gerade einfiele, und seine handelnden Kräfte, durch welche



der Entschluß ausgeführt wurde, wären ja die bloßen Instrumente in der Hand des blinden Willens. Der arme Mensch wäre auch keiner Besserung fähig; denn wodurch sollte diese bei ihm bewirkt werden? Etwa durch Unterricht und Vorstellungen? Aber diese Dinge sind ja nicht dasjenige, wodurch der despotische Wille gezügelt werden könnte.» — «Wenn doch diejenigen, die die Lehre der Nothwendigkeit als eine Verführerin zu den gröbsten Schandthaten und Zügellosigkeiten anfeinden wollen, nur ein klein wenig nachdächten, was aus einer ungebundenen Freiheit des Willens für schreckliche Dinge zu erwarten und zu befürchten stünden: so würden sie über die Verblendung, in der sie waren, erschrecken. Wenn man auf die schrecklichen Folgen sieht, die die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens sowohl in Ansehung der Selbstbeurtheilung unserer eigenen Handlungen, als auch der Beurtheilung der Handlungen unserer Nebenmenschen, von jeher nach sich gezogen hat und bis auf den heutigen Tag noch nach sich zieht; wenn man an die unnützen aber qualvollsten Martern einer ausschweifenden und bis zur Verzweiflung und zum Selbstmord hinreisenden Reue denkt, in welche diese Lehre so manchen Menschen hinuntergestürzt hat; wenn man die himmel-schreienden Ungerechtigkeiten, die unmenschlichen Grausamkeiten in Erwägung zieht, deren sich die



Menschen in ihren Beurtheilungs- und Mißhandlungsarten ihrer Nebenmenschen, sowohl im gerichtlichen als aufsergerichtlichen Verfahren, durch jene Lehre verleitet, von jeher schuldig gemacht haben und bis auf den heutigen Tag noch schuldig machen: o! dann verdient die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, als der ärgste und giftigste Fluch für die Menschheit und menschliche Gesellschaft, der je auf sie fallen konnte, gehaßt und verabscheut zu werden!" — So weit unser deterministische Zopfprediger.

Er wird zwar in seinem Eifer aus einem Deterministen selbst zum Indifferentisten; denn wie könnte er sonst eine Lehre verfluchen, die, gerade wie jede Handlung, wenn sie einmal dasteht als Lehre, nach dem Determinismus nothwendig so erfolgen mußte, wie sie erfolgt ist? — eine Lehre, die, wenn sie wirklich Böses enthält, nur, im Widerspruche mit sich selbst, zum augenscheinlichen Beweis dient, daß das Böse in der Welt von keinem Radikal-Bösen abstamme: denn wer dürfte unsern großen Freiheitslehrern den Charakter moralischer Virtuosität absprechen? — eine Lehre, die aber auch unverkennbar Gutes und Herrliches enthält, indem sie dem rohen bloß mechanischen Determinismus und dem Materialismus wohlthätig entgegen arbeitet und dadurch auf Veredlung der Philosophie wirkt; — eine Lehre also,



die es recht augenscheinlich macht, daß das Böse nur etwas Relatives und, von oben herunter betrachtet, ein nothwendiges Gut sey.

Nichtsdestoweniger dürfte unser *Anonymus*, wie früher *Collins*, wesentlich dazu beigetragen haben, die oben ausgesprochene Behauptung als bestätigt hervorgehen zu lassen: daß die Strafen nur nach dem Determinismus, nimmermehr aber nach der Lehre von der unbedingten Freiheit, ihre bestimmte, und zwar — wenn sie vernunftmäfsig den moralischen Bedürfnissen des Verbrechers angemessen sind — ihre gute Wirkung äussern werden. Das allein schon dürfte die Criminalisten aufmerksam machen, ihre so unendlich wichtige Wissenschaft nicht auf das Prinzip der, in strafrechtlicher Hinsicht so untractabeln und eigensinnigen, unbedingten Freiheit des menschlichen Willens zu basiren.

Ich komme nun auf ein weiteres Räthsel für die Criminalisten und behaupte: In der Lehre von der absoluten Freiheit des Willens fehlt es an einem psychischen Prinzip, als Substrat oder Subject, dem die Zurechnung aufgebürdet werden dürfte.

Ich muß vorerst hier noch einmal auf die geistige Duplicität im Menschen zurückgehen, Vernunft und Wille, welche die zwei geistreichsten Freiheitslehrer, der grofse Engländer *Clarke* in seinen *Remarques* über das oben angeführte Buch des *Col-*



lins, und Heinroth, letzterer stillschweigend in der Annahme eines absolut bösen Willens — der doch gewiß der göttlichen Vernunft im Menschen entgegen ist, und also ein ihr entgegengesetztes geistiges Prinzip involvirt, — ersterer aber laut und offen ausspricht. Nach Clarke «wird das Denken überhaupt, und so auch jeder Beweggrund im Verstande auf eine nothwendige Weise gebildet; hier findet also reine Passivität statt. Aber ein anderes ist Denken, ein anderes Handeln. Beide hängen von ganz verschiedenen Prinzipien ab, die unter sich in keiner Verbindung stehen. Weder Gott noch die Menschen können es vermeiden, einzusehen, daß eine Sache wahr oder schicklich zur Ausführung sey, wenn sie von ihrer Wahrheit und Schicklichkeit überzeugt sind. Aber das ist noch nicht das Handeln, so wenig als man sagen kann, daß die Allgegenwart Gottes, als nicht von seinem Willen abhangend, eine göttliche Handlung sey. Das physische Vermögen zu handeln, das in Gott wie in den Menschen das Wesen der Freiheit ist, hört nicht auf gerade das nämliche zu bleiben, vor und nach der Billigung des Beweggrundes. Setzen wir den Fall, es leuchte aus verschiedenen Verheißungen hervor, in diesem Augenblicke laute das Urtheil des göttlichen Verstandes: daß es nicht vernunftgemäß sey, heute die Welt zu zerstören, — folgt daraus, daß das physische Vermögen,



die Welt zu zerstören, welches in Gott ist, heute nicht das nämliche sey und bleibe, wie in jeder Zukunft? Die moralische Nothwendigkeit ist also sowohl in Gott als den Menschen keine absolute Nothwendigkeit. Gott billigt allezeit und zwar auf eine (absolut) nothwendige Weise, was gut und recht ist; er kann nicht anders. Aber wenn er handelt, obgleich seine Handlungen jederzeit gut und gerecht sind, so handelt er stets mit Freiheit, weil er zu gleicher Zeit ein rein-physisches Vermögen besitzt, auch anders handeln zu können, als er wirklich handelt. Würde es sich anders verhalten, so würde die Gerechtigkeit in Gott in nichts von der Gerechtigkeit eines Unterrichters verschieden seyn, der eine gerechte Sentenz in Vollzug bringt, und damit seine Schuldigkeit thut, indem er thut, was er zu thun sich nicht enthalten konnte und durfte. — Würden die Acte der Güte und Barmherzigkeit Gottes physisch eben so nothwendig seyn, wie seine Allmacht es ist, so bliebe es nicht minder thöricht, ihm für seine Wohlthaten Dank zu bringen, als wenn man ihm für seine Allmacht danken wollte. — Es gibt also kein nothwendiges Band zwischen dem billigenden Beweggrund zur Handlung und der Handlung selbst, zwischen dem, was passiv und dem, was activ ist, und es ist also nicht der Verstand (und eben so wenig die Vernunft; denn wie könnte je aus ihr eine böse Handlung, als böse, ent-



springen) die eigentliche Quelle unserer Handlungen. Das eigentliche Prinzip jeder Handlung ist vielmehr das Vermögen der Selbstbewegung.“ — So weit Clarke's Ansicht, der bekanntlich über Gott und dessen Attribute das schönste geschrieben hat, was die Theologie wie die Philosophie aufzuweisen hat.

Diese nun, zur bloßen Ausflucht und Nothhülfe ersonnene, gewaltsame Trennung des Willens von der Vernunft und ihrem Verstandes-Reflexe, wozu sich gerade die consequenteren Freiheitslehrer, Heinrich so gut, wenn gleich nur stillschweigend, wie Clarke, nothgedrungen sehen, — auf ein doppeltes *absurdum* zurückzuführen, wie ich bereits in meiner oben erwähnten Abhandlung über Spontaneität versucht habe, möchte jetzt nicht mehr schwer seyn.

Erstlich, sage ich, fehlt es jetzt im Menschen an einem psychischen Prinzip, als Subject, dem die Zurechnung aufgebürdet werden könnte. Wenn Clarke sagt, an den ich mich hier halte, als den Repräsentanten der Lehre von der geistigen Duplicität des Menschen, wie Gottes: «Jede Handlung, jede Bewegung, die vom Vermögen der Selbstbestimmung abstammt, ist wesentlich frei; es ist nur der Unterschied: im Menschen ist, im Gegensatze von den Thieren, diese physische Freiheit mit dem Gefühl und Bewußtseyn des moralisch Guten und Bösen in der Handlung begleitet, und daher trägt



sie vorzugsweise den Namen der Freiheit.» — Wenn er ferner sagt: «Die Freiheit, in Hinsicht auf ähnliche Gegenstände zu handeln, ist mit Neigung oder Hang verbunden, die man figürlich eine moralische Nothwendigkeit nennt; welcher Neigung, die aber nicht zwingend ist und keine Eingriffe in die wahre moralische und physische Freiheit thut, alle vernünftige Wesen um so beständiger folgen, als sie mit mehr Vernunft begabt und vollkommener sind:» — so glaube ich, ist es doch einzig dieses Gefühl und Bewußtseyn des moralisch Guten und Bösen, diese Neigung und dieser Hang zum Guten oder Bösen, was in sittlicher Hinsicht den Werth einer Handlung bestimmt, und nicht die Handlung an und für sich thut dies. Der Wille selbst sey also noch so frei, — diese Freiheit bedeutet in sittlicher Hinsicht gar nichts, und aller Werth oder Unwerth der Handlung hängt von dem Beweggrunde, von dem Hange, von der Neigung ab, diese aber erfolgen, nach Clarke, mit reiner Nothwendigkeit. Welches von beiden geistigen Prinzipien eignet sich nun, bei einer bösen That, zur Zurechnung? Das vernünftig-verständige Prinzip, das den Beweggrund zur That hergab? Aber es ist ja, nach Clarke's offenem Geständnisse und stillschweigend nach Heinroth, mehr nicht als ein bloß passives Prinzip, dem Gesetze der Nothwendig-



keit unterworfen! — oder aber das freie Prinzip, das aber als solches, wohl zu merken, ohne Bewußtseyn des moralisch Bösen ist (denn dieses Bewußtseyn gehört dem vernünftig-verständigen Prinzip an)? Aber das hiefse ja den zwar physisch Schuldigen, aber moralisch Unschuldigen zur Rechenschaft ziehen wollen! Das hiefse, das Thier im Menschen, das die That begangen hat, als ein freies *agens* strafen wollen, weil der Teufel im Menschen, der den Beweggrund zur That ersann und das freie Thier dazu aufgewiegelt hat, als ein nothwendiges Patiens billigermafsen weder vor Gott noch den Menschen strafbar ist! Möchten doch die Juristen dieses Räthsel erst gelös't haben, ehe sie ihre theoretische Lehre von der Zurechnung wenigstens in der Todesstrafe zur wirklichen Anwendung bringen!

Eine, von der meinigen verschiedene, ganz eigene, originelle Ansicht über Unsittlichkeit, Zurechnung, und Strafen trägt der Philosoph F. E. Ben e k e vor, in seinen für Philosophen, Juristen und Aerzte so wichtigen Beiträgen zu einer rein-seelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheiten. Leipzig 1824. (Von mir recensirt in den Heidelb. Jahrb. d. Literat. 1827, Nr. 11 u. 12, jedoch allerdings noch einer tiefer eingehenden Würdigung bedürfend.)

Ich komme nun auf einen zweiten Punkt. Wenn Clarke sagt: «Gott urtheilt unfehlbar von



den Dingen und billigt, was gut ist, durch physische Nothwendigkeit seiner Natur; aus dieser physischen Nothwendigkeit ist jede Idee von Handlung ausgeschlossen. Aber das Thun kommt von einem activen Prinzip, welches die Idee der Freiheit wesentlich in sich schließt:» — so sage ich dagegen: Auch der Mensch, nach dem Scheine der Dinge urtheilend, billigt, was ihm gut und nützlich scheint; und er ist darin so nothwendig physisch gezwungen, wie nach Clarke Gott selbst, hinsichtlich auf wirkliche Wahrheit, gezwungen ist. Wie kann aber jetzt der Mensch noch Verdienst oder Schuld haben, wenn er den Schein des Guten, in den die schlechte Wahl eingehüllt war, mit physischer Nothwendigkeit billigen oder verwerfen mußte? Der Vorwurf Clarke's, den er im verdammenden Tone des gewissen Sieges vorträgt: daß das System des Determinismus weder Recht noch Unrecht, weder Verdienst noch Schuld, weder ein Gott gefälliges noch mißfälliges Verhalten vernünftiger Wesen anerkenne, und daß dieses System die Sittlichkeit und Religion untergrabe, — gilt also, wenn ich mich nicht sehr trüge, in der That dem durch Clarke auf's schärfste logisch zugespitzten Indifferentismus selbst eben so gut als dem Determinismus, und jene Verdammungsworte lösen sich jetzt in leere Declamation auf. — Traurige Freiheitslehre, die ge-



rade in ihrem höchsten Fragpunkte über Verdienst und Schuld mit dem selbst rohen und mechanischen Determinismus auf Einer Linie steht, und nur durch blendende Phrasen, ohne wirklichen wahren Inhalt, sich über denselben zu erheben, das Ansehen sich gibt!

Wenn nun Recht und Unrecht, Verdienst und Schuld weder in der slavischen Nothwendigkeit des dogmatischen Determinismus, noch in der souveränen Freiheit des ebenso dogmatischen Indifferentismus eine gesicherte Stelle finden können; wo anders sollten sie noch ein Asyl hoffen dürfen, als entweder, mit Annahme eines religiösen Charakters, im Reiche des schlichten frommen Glaubens; oder aber, mit Ablegung des dogmatischen Charakters positiver Gewissheit von Existenz oder Nichtexistenz derselben, in dem Gebiete eines bescheidenen, unpartheiisch-neutral gestimmten Skepticismus? Doch wagen wir vorerst noch, ehe wir uns ganz dem Skepticismus in die Arme werfen, einen Approximationsversuch, um das Wissen von Tugend und Recht, an die wir so gerne glauben, wenn auch nicht dogmatisch-siegend zu retten, doch auch nicht ganz zu Schanden werden zu lassen!

Hebe ich die geistige Duplicität im Menschen auf, als ein bloßes subtiles Machwerk der Freiheitsphilosophen und der Advocaten des Absolut-Bösen, vereinige ich vielmehr Vernunft und Wille in Eins:



so ist der Wille zugleich vernünftig, die Vernunft zugleich ein wirkliches *agens*. Jetzt dürften wir Etwas gewonnen haben. Indem jetzt die Vernunft aus der schmählichen Passivität empor gehoben ist, so ist jetzt auch der Verstand — als der mehr oder weniger vollkommene Reflex der Vernunft oder als das Vermögen der mehr oder weniger richtigen Anwendung der angeborenen allgemeinen Grundprinzipien oder Vernunftideen — kein rein Passives mehr; ganz in Uebereinstimmung mit der Behauptung, die ich im 5ten Kapitel bewiesen zu haben glaube, daß die Vorstellungen und Begriffe nur der aufgeweckte Wille selbst, der Wille nur das schlafende Begriffssystem seyen. Jetzt fällt ein schwacher Lichtstrahl in die Nacht, worin im Indifferentismus sowohl als im Determinismus Verdienst und Schuld eingehüllt sind. Denn die Nothwendigkeit, womit der innere Verstandesbeweggrund, d. i. der Begriff, die Handlung verursacht, ist, eben in der Billigung des Beweggrundes, welche Homogeneität des Willens voraussetzt, eben so gut auch freier Seelenact. Es gibt mithin ein wirkliches Thun des vernünftig-wollenden Menschen, im Gegensatze vom Leiden des bloßen Maschinen-Menschen.

Noch mehr! Durchbricht der in Reserve ruhende Alexander im Menschen, der Knotenzerhauer, seiner Herosnatur gemäß, die unübersteiglich geglaubten



Pallisaden der wissenschaftlichen Logik und wirft den Satz vom zureichenden Grunde, wenn er sich zu weit vordrängt, um, und bringt dadurch das Centrum des Determinismus zum Weichen, — so möchte man schon Sieg der Absolutisten des Indifferentismus ausrufen wollen. Aber nun erschallt dem im Siegen Begriffenen ein unvermuthetes Halt! entgegen, als Ruf des freundlichen Genius der Menschheit: Es gibt, spricht dieser, der Allmacht und Ehre Gottes entgegen kein Absolut-Böses. Die freie Vernunft will nur das Gute; es ist nur Irrthum des Verstandes in der Anwendung der Vernunftideen, der das Böse, als blos relatives Üebel, erzeugt, wie wir uns im 3ten Kapitel bei der Auseinandersetzung der Stoischen Moralphilosophie überzeugt haben. Ist jetzt zwar der Determinismus zum Rückzug gezwungen, so vermag aber auch der Indifferentismus, seines Kerns, des Absolut-Bösen beraubt und dadurch gelähmt, eben so wenig sich auf seinem Platze zu behaupten. Der Sieg ist und bleibt unentschieden, und wir werden jetzt auf einmal gewahr: wir sind vorgerückt bis zu jener Kluft, die uns, so lange wir noch durch das verwesliche Gehirnorgan denken müssen, um die reine Wahrheit schauen zu können, unübersteiglich bleibt.

Was thut aber die menschliche Gerechtigkeit mit ihren Rache- und Todesstrafen? Sie wagt es, den



Schleier über dem heiligen Geheimnisse zu heben; — ein furchtbares Wagstück! Denn wenn auch der Determinismus nur bis auf einen gewissen Punkt hingilt, über welchen hinaus er keine Stimme mehr haben darf, kann darum der Indifferentismus, wenn ihm sein Hauptnerv, das Absolut-Böse, durchschnitten ist, noch die wirklich teuflische Schuld des Frevlers darthun? Das bleibt eine Aufgabe, die nothwendig erst gelöst seyn müßte, ehe der Richter mit der lebendigen Ueberzeugung, vor Gott gerecht gerichtet zu haben, das Todesurtheil aussprechen dürfte.

Aber auch die Schuld wirklich zugegeben (ich erlaube mir hier ein früheres Wort aus meinen Untersuchungen über die moralischen und organischen Bedingungen des Irrseyns und der Lasterhaftigkeit anzuführen), soll und darf sie aber auch dem Menschen ganz imputirt werden? Ich zeigte vorhin, wie sie mehr den Unmündigen als den Mündigen treffe. Schlechte Eltern, schlechte Erzieher, schlechte Freunde, und wer und was es noch weiter seyn möge, hatten auch mit Schuld an dem künftigen Verbrecher. Und doch soll der letztere die Schuld allein und ganz tragen; er soll auch die Schuld der erstern, ohne die seine Schuld nicht so groß angewachsen, vielleicht gar nicht geboren wäre, mit auf seine Rechnung nehmen? So wenig der Mensch seine eigene gute Gesinnung und seine Tugend sich allein zuschreiben und



stolz darauf seyn darf, sondern dankbar und bescheiden Eltern, Lehrern, Freunden, guten Schriftstellern, kurz der Fügung Gottes den gebührenden Antheil an einem Verdienste, das jetzt seinen Namen trägt, zuerkennen soll; — so wird auch ein gerechter Richter von dem Produkte der Schuld, die jetzt das Verbrechen eines Einzigen heisst, nach den Regeln der Gesellschaftsrechnung, nur einen kleinen Quotienten in Rechnung bringen dürfen. Und wie schwer, wie unmöglich, gleich der Wurzel aus einer irrationellen Gröfse, möchte dieser kleine Quotient vom bloß menschlichen Richter auszurechnen seyn! Kürzer und juristischer ist freilich die ganze Schuldsache abgethan durch eine Klage auf den menschlichen Hals, durch eine *actio in solidum*, wo Ein Hals für die übrigen Häuse eintreten und Einer für Alle zahlen muß. Das gibt aber freilich eine häßlichere Halsbandgeschichte, als die vor vierzig und mehrern Jahren, durch die darin verwickelt gewesenen illustre Namen so berüchtigt gewordene.

Und dann, wer sind jene kühnen Verweser der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden, welche, die eiserne Sentenz *fiat justitia et pereat mundus* im Munde, den Schleier von dem, was heilig bleiben soll, herabreißen? Sind sie selbst Fleckenlose und Gerechte? Man höre einen der gerechtesten Menschen, die je gelebt haben, der selbst Richter war



auf dem mächtigsten Throne der Erde, Marc Aurel! Aus der Tiefe wahrer Selbsterkenntniß heraus spricht er zu sich selbst: «Du sündigest ebenfalls vielfältig und bist den Andern darin sehr gleich. Wenn du dich aber dieser oder jener Sünde enthältst, so bleibst du dennoch dazu geneigt, ohngeachtet du dich hüttest, dieselbe entweder aus Furcht, oder aus Ehrbegierde, oder aus dergleichen anderm bösen Triebe zu begehen.» — Da hätten wir es also! Jeder Sünder wird hier unterm Monde stets nur von seines Gleichen gerichtet. In einem solchen hohen Gerichtshofe nun — sollte sich da nicht in die Fällung eines Todesurtheils ein Bischen Sünde, nämlich die Sünde des anmaßenden Eingriffes in Gottes Richteramt, mit eingeschlichen haben? Wenn nach einem biblischen Ausspruche alle unsere Gerechtigkeit ist wie ein unflätiges Kleid; ist nicht die Todesjustiz ein noch überdies mit Blutflecken schauderhaft-unflätiges Kleid, das der Blutrichter mit eben der Feierlichkeit anzieht, wie der Priester sein heiliges Messgewand?

Ob hiemit der neu aufgestellt gewordene philosophisch-juristische Satz: «Die Idee der Gerechtigkeit heisst Ausgleichung, und der Tod kann nur mit dem Tode, nur Gleiches mit Gleichem ausgeglichen werden» — nicht von dem niedern Standpunkte eines *judicii Parium* aufgefaßt sey, wo der Sünder nur von seines Gleichen gerichtet wird; und



ob jener Satz, als Basis des Criminalrechts, nicht von gleichem Gehalt sey als der, zur Basis der homöopathischen Medizin erhobene Satz: Gleiches muß mit Gleichem geheilt werden? \*) — Das mögen Andere entscheiden, die tiefer schauen als ich vermag.

Damit soll jedoch das Strafrecht selbst, als heilige Pflicht der Obrigkeit, nicht angetastet seyn. Strafen müssen seyn; das versteht sich von sich selbst. Ob aber ein sicheres Strafprincip, als leitender Grundsatz um das falsche Begriffssystem des Verbrechers in ein vernünftiges umzustimmen, bereits den Strafgesetzbüchern zum Grunde liege oder nicht? kann ich als Laie in der Jurisprudenz \*\*) nicht entscheiden. Wohl

\*) Da ich hier nun einmal die juridische Ausgleichung mit der Hahnemann'schen Homöopathie in Parallel gesetzt habe, und also der Werth der letztern auf den der erstern Lehre schliessen läßt; so muß ich mich hier auf mein gewiß unpartheiisches Urtheil über die Homöopathie beziehen, in meinem Schriftchen: Ueber das homöopathische Heilprinzip. Ein kritisches Wort, vielleicht zu seiner Zeit gesprochen. Heidelberg 1825.

\*\*) Der Verfasser hält hier die Bemerkung fast für nicht überflüssig, daß er, ehe er Medizin studirte, zwar einige Jahre lang dem Studium des Jus oblag, zum Theil auf der hohen Carlsschule in Stuttgart (als Extern); allein wie diese Alma Carolina längst erloschen ist, so früher noch das Bischen Jurisprudenz im Kopfe ihres Pflegsohnes. Sein Geständniß, daß er in dieser Wissenschaft ein Laie sey, was ihm ohnehin etwaige juristische Leser sogleich abmerken werden, fließt demnach auch aus seiner eigenen innigsten Ueberzeugung.



aber möchte ich behaupten, daß der oben erwähnte, wahrscheinlich ziemlich unbekannt gebliebene, wo nicht verbotene « Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen » Grundsätze enthalte, die, wenn gleich nur vom Standpunkte des materialistischen Determinismus aufgefaßt, dennoch der Aufmerksamkeit der Rechtsphilosophen nicht unwürdig seyn dürften, und im Wesentlichen in Folgendem bestehen.

« Da alle Strafen nur die Absicht der Besserung des Uebelthäters haben dürfen, wenn sie nicht ungerecht, unnatürlich und grausam werden sollen; so ist das, was man öffentliche Genugthuung nennt, um derentwillen jemand gestraft werden müsse, nichts weiter als ein unwürdiger Deckmantel der Rachbegierde. »

« Allein welches ist der natürlichste Grundsatz, den man in der Bestimmung der Besserungsstrafen überall zu befolgen hätte? die Natur soll ihn uns selbst an die Hand geben. Wir gehen am sichersten, wenn wir auf die Gesetze merken, welche Gott (— unser Sittenlehrer gibt sich zwar als Materialist, nicht aber als Atheist zu erkennen, was er selbst zusammen reimen mag —) in dieselbe gelegt hat, und aus welchen die Verfahrungsart hervorgeht, wie er die Menschen über ihre Thorheiten zu ihrer Besserung straft. Alle Dinge, ohne Ausnahme, mithin auch



alle menschliche Handlungen, haben ihre natürlichen Folgen. Durch diese, und sonst durch nichts anders, belohnt Gott die guten Handlungen der Menschen, und durch sie bestraft er auch ihre böse Thaten. Z. B. Ich zeige mich meinem Nächsten als ein Falscher; und in dem Augenblicke sinkt auch das Vertrauen, das er zu mir hatte, dahin. Hieraus ergeben sich folgende Regeln:

«In allen denen Fällen, wo die natürlichen schädlichen Folgen eines Verbrechens den Verbrecher selbst und allein treffen; da straft ihn schon die Natur zu seiner Besserung. Mithin kann da der Criminalrichter wegbleiben, der keine klügeren Verfügungen zu treffen wissen wird, als die Natur für sich selbst und ohne ihn zu machen im Stande ist.

«In denjenigen Fällen, wo die natürlichen schädlichen Folgen eines Verbrechens nicht den Verbrecher selbst, sondern andere Bürger treffen wollen; da müssen die Gesetze diese Folgen von den andern Unschuldigen ab- und auf den Thäter selbst hinzuleiten suchen.

«Sollte aber, wenn alle natürlichen Folgen der That auf den Verbrecher zurückgeleitet würden, sein ferneres Bestehen als Mensch und Bürger dadurch ganz unmöglich werden; so fordern es die Gerechtigkeit, Menschenliebe und gesellschaftliche Verbindung, in der er lebt, ihn nur einen so großen Theil der schäd-



lichen Folgen seines Verbrechens tragen zu lassen, dafs sein nothwendiges Bestehen dadurch möglich bleibt. Den übrigen Theil von natürlichen schädlichen Folgen mufs die Gesellschaft unter sich vertheilen. Wenn nämlich die Gesellschaft es sich gefallen läfst, an einem grofsen Vortheil, den ein einzelnes Mitglied ihr stiftet, gemeinschaftlichen Antheil zu nehmen; warum sollte sie nicht auch an einem grofsen Schaden, den ein anderes Mitglied ihr verursacht, gemeinschaftlichen Antheil nehmen wollen und müssen?

«Sollte endlich die Zurückleitung der Folgen auf den Verbrecher selbst, der Natur der Sache nach, unmöglich seyn; wie z. B. bei einer geschehenen Mordthat, wo dem Entleibten der Tod nicht abgenommen und auf den Mörder so gelegt werden kann, dafs jener dadurch wieder lebendig würde; so leite man so viele der übrigen Folgen, die noch damit vergesellschaftet sind, auf den Verbrecher zurück, als sein nothwendiges Bestehen erlaubt. Im übrigen suche man durch die besten Mittel (die der Verfasser besonders abhandelt) weiter zu seiner Besserung förderlich zu seyn.

«Aus obigen aus der Criminalordnung der Natur selbst gezogenen Grundsätzen, lös't sich nun auch die berühmte Frage, welche die Lehrer des Criminalrechts immer noch beschäftigt, gröfstentheils als unnütz auf:



Nach welchem Mafsstabe die Gröfse eines Verbrechens zu berechnen sey, um darnach die Gröfse der Strafe bestimmen zu können; ob nach dem Schaden, der dem Staate daraus erwuchs, oder nach dem Willen und der Absicht, mit welcher der Verbrecher handelte? Schon der Umstand, dafs man sich bis jetzt noch nicht über diese Frage hat vereinigen können, ist ein übles Zeichen von ihrem innern Werthe und lehrt uns deutlich genug, was von dem ganzen Gebäude der Criminalordnung zu halten sey, das auf einem Prinzip beruht, dessen Wahrheit noch nicht ausgemacht worden. Soll der angerichtete Schaden die Gröfse des Verbrechens bestimmen? so hat der sonst gut und menschenfreundlich Denkende und Handelnde durch eine einzige Fahrlässigkeit, die er mit seinem brennenden Lichte beging, dasselbe Verbrechen begangen, was der geflissentlichste Mordbrenner; oder soll die Absicht bei der That entscheiden? so hat der, welcher seinem Nächsten einen Groschen mit Absicht stahl, ein so großes Verbrechen begangen als der, welcher mit diebischer Absicht hundert tausend Thaler entwendete, denn volle und zureichende Absicht ist in dem einen Falle so gut, als wie in dem andern da. Oder will man sagen: Man mufs alles, sowohl die Gröfse des Schadens als die Absicht des Thäters zusammen rechnen und hieraus den Mafsstab zur richtigen Ausmessung der Gröfse



des Verbrechers bilden; so sieht man wohl nicht, daß man dadurch im Grunde nichts gewinnen könne; weil alsdann ganz gewiß in jedem einzelnen Falle irgend ein Prinzipium dem andern widersprechen wird. Gesetzt der Schade ist groß, so spricht vielleicht die beste Absicht für den Thäter. Oder ist auch zugleich ein böser Wille erweislich, so reden vielleicht die dringendsten Veranlassungen, welche der Verbrecher zur Begehung seiner That hatte, oder seine Erziehung, oder seine anderweitige Unwissenheit, oder sonst ein starker Entschuldigungsgrund ihm auf der andern Seite das Wort. Wie viel Licht hat man nun gewonnen, wenn ich in einem Labyrinthe oder finstern Walde, wo ich selbst nicht Bescheid weiß, statt eines blinden Wegweisers zehn derselben annehme, die alle auch blind sind, und von denen mich jeder einen besondern Weg, folglich der Eine zu derselben Zeit rechts führen will, wo mich der Andere nach der linken Seite hinzerret, der eine mich vorwärts, der andere rückwärts haben will?

«Alle infamirenden Strafen sind durchaus ungerecht, weil sie die Besserung beinahe so unmöglich machen, als die Todesstrafen selbst.

«Also keine Strafe kann rückwärts auf die geschehene That wirken. Diese bleibt mit ihren natürlichen Folgen, wie sie war. Aber vorwärts muß die Strafe hinwirken, den Uebelthäter klüger und bes-



ser zu machen, seine Vorstellungen und Urtheile und durch diese seine ganze künftige Handlungsart zu berichtigen. Die Rücksicht auf sein begangenes Verbrechen und auf alle Umstände desselben muß den Richter nur lehren, auf welchem Standpunkte dieser Mensch noch stehe; wie viele und welche nöthigen Vorstellungen ihm noch fehlen; welches seine besondere Stimmung sey. Und diese Ausmittlung muß den Richter zu den Mafsregeln leiten, die er in Absicht auf ihn zu nehmen hat, um ein würdiges Mitglied der Gesellschaft aus ihm zu bilden.

« Alle partheiische und leidenschaftliche Vergebungen, die von der Obrigkeit unter dem Titel von Gnade ausgeprägt werden, sind pflichtwidrig; denn war der Uebelthäter schon besser geworden, so bedurfte es keiner Gnade, weil eine jede fernere willkührliche Bestrafung Ungerechtigkeit gegen dies Mitglied gewesen seyn würde. War er aber noch zu keinen bessern Einsichten und Gesinnungen gekommen, so war jede unzeitige Vergebung eine Ungerechtigkeit gegen die Gesellschaft. — Hieraus läßt es sich auch beurtheilen, was von den lebenslänglichen Strafen zu halten sey. »

Dies im gedrängtesten Auszuge die Ansicht des anonymen Sittenlehrers über Strafen überhaupt. Was er aber über Todesstrafen insbesondere vorträgt, ist zuviel, als daß ich es, wenn auch nur im leichtesten



Umrisse mittheilen könnte; aber auch zu wichtig, als dafs es nicht im Buche nachgelesen und den Rechtsphilosophen zur Gewissenssache gemacht werden sollte, entweder ihn zu widerlegen, oder aber auf seine Seite zu treten.

Zum Schlufs dieses Kapitels erlaube ich mir noch zwei Fragen. — Wenn es der rohe materialistische Determinismus, wie wir so eben gesehen, bis zu einem mit Consequenz durchgeführten Strafprinzip gebracht hat, sollte nicht auch der höhere Standpunkt der Betrachtung des Menschen dem Scharfsinne unserer grofsen philosophischen Juristen ein haltbares und durchführbares Prinzip für die Strafgesetzgebung abgewinnen können, das höher stehe als das der *Ausgleichung* oder des juristischen Hahnemannianismus?

Und dann: Nachdem seit tausenden von Jahren die Maniaci und Seelengestörten wie wilde Thiere gefürchtet, verabscheut, mißhandelt und, an Ketten geschmiedet, in unterirdische Höhlen gebannt und aus der Oberwelt verstoßen worden, bis in neuester Zeit *Langermann* belehrend und *Pinel* belehrend und wirkend auftraten und zum Erstaunen aller Welt in der Vernunft und Erfahrung nachgewiesen haben, wie sich ihre Wildheit und wahnsinniger Trutz vor dem menschenfreundlichen milden Ernste der, wenn auch oft schmerzvollen, doch stets väterlich gemein-



ten psychisch - ärztlichen Behandlung beuge, und sie selbst dadurch am sichersten gezähmt, oft selbst glücklich geheilt werden; — sollte vielleicht nicht auch etwas Aehnliches von etwas Aehnlichem bei Verbrechern, Räubern und Mördern zu erwarten seyn dürfen, wenn man ihnen nämlich, nicht sowohl als Teufeln in menschlicher Gestalt eine aus Furcht, Abscheu, Rachsucht und Feindschaft geborne und durch tausendjähriges Herkommen sanctionirte Wiedervergeltungs-Behandlung nach dem Satze *Similia similibus*, als vielmehr als tief gesunkenen Unglücklichen eine, vielleicht ihre Rohheit am glücklichsten bezähmende, ihre Verdorbenheit am sichersten besiegende, wenn gleich oft schmerzliche, doch stets menschliche Behandlung nach dem Satze *contraria contrariis* entgegen setzte? — Fragen kostet ja nichts! und mehr als Frage soll das eben geäußerte nicht seyn.



## A C H T E S   K A P I T E L.

### Ein Wort über ein Prinzip der psychi- schen Legalmedizin insbesondere.

Wenn nach dem bisher Abgehandelten — vorausgesetzt, daß ich nicht auf eine bloß scheinbare Weise möglichst bis auf die letzten erkennbaren Gründe zurückgegangen sey — die Frage, ob der Mensch anders hätte handeln können als er wirklich gehandelt hat; d. h. wenn die unbedingte moralische Freiheit selbst ein heiliges Räthsel ist, das, seiner Natur nach unauflöslich, dem Sinnenmenschen eine unübersteigliche Kluft darbietet, schon hier die reine Wahrheit zu schauen; wenn also moralische und metaphysische Freiheit, als das Genus und die Grundlage aller speciellern Freiheit, problematisch bleibt; — so frage ich: was ist jetzt von einer Freiheit im juridischen Sinne, als der Spezies oder Unterart, zu halten? Sie mag noch so juridisch-positiv aussprechen: „Es stehe in des Menschen Macht, die Vor-



stellung von dem, was ihm selbst und Andern zukömmt, in sich zu erwecken und wirksam zu machen, und dem gemäß Handlungen zu unternehmen oder zu unterlassen,» — sie bleibt mehr nicht als ein unerweislicher Machtspruch und verwegener Eingriff in ein höheres Geheimniß; und die juridische Freiheit als Spezies wiederholt und muß nothwendig wiederholen die nämlichen verborgenen Schwierigkeiten und Widersprüche, welche in der metaphysischen und moralischen, als dem Genus, vorkommen. Das ließe sich bei allen noch so fein zugespitzten und noch so positiv ausgesprochenen Definitionen der juridischen Freiheit mit Leichtigkeit nachweisen. Das muß auch der neueste Schriftsteller im Fache der psychisch-gerichtlichen Medizin, Hr. Professor Clarus in Leipzig, wohl gefühlt haben; denn in seinen «Beiträgen zur Erkenntniß und Beurtheilung zweifelhafter Seelenzustände. Leipzig 1828» — verwirft er laut den Begriff von Freiheit und Unfreiheit für das oberste Prinzip der gerichtlichen Medizin; was zugleich ein stillschweigendes Verwerfen der Freiheit auch für das oberste Prinzip des Criminalrechts involvirt \*). Nach

---

\*) Es sey mir hier eine kleine Berichtigung erlaubt. Hr. Clarus sagt S. 6: Die von Kausch, Meckel, Groos, Nasse u. A. erhobenen Einwürfe gegen den Begriff der Freiheit habe Henke insgesamt mit Scharfsinn und Gründlichkeit beantwortet, und zwar die von mir (in



ihm ist vielmehr die Vernunft oder der vernunftgemäße Gebrauch des Verstandes und Willens die Grundbedingung aller menschlichen Thätigkeit und daher die Eigenschaft, deren Daseyn oder Nichtdaseyn nachgewiesen werden muß, so oft über die Zurechnungsfähigkeit eines Menschen Zweifel entstehen.

Ist nun mit dem Vernunft Prinzip des Hr. Clarus für die Legalmedizin und das Criminalrecht mehr gewonnen als mit dem Prinzip der Freiheit, und sind dadurch die bei dem letztern obwaltenden Schwierigkeiten und Widersprüche vermieden? Sollte es glücken, in dieser Ansicht eines Gelehrten, dessen Name bei Criminalisten und Legalärzten mit Recht als wichtige Autorität gilt, wesentliche Widersprüche aufzudecken, so würde dadurch zugleich der wahre Geist des gegenwärtigen Standes der gerichtlichen Medizin, wo nicht gar der des Criminalrechts selbst, in seiner Unhaltbarkeit und Grundlosigkeit da stehen.

---

den Heidelb. Jahrb. d. Lit. 1822. No. 57. 76. u. 77., so wie in meiner Abhandlung über Spontaneität in Nasse's Zeitschrift 1824. 1. Heft) erhobenen seyen namentlich in Henke's Zeitschrift Bd. IX. S. 230 seq. beantwortet. Ich muß hier aber der Wahrheit zur Steuer, bei aller meiner Hochachtung für die großen Verdienste des Hrn. Henke, entgegen bemerken: daß derselbe an dem angeführten Orte die Widerlegung meiner Einwürfe kaum angefangen, nicht aber ausgeführt, vielmehr in einer Fortsetzung versprochen habe, welche Fortsetzung er aber noch schuldig geblieben ist.



Soll aus dem Prinzip der Vernunft die juridische Zurechnungsfähigkeit abgeleitet werden, so stößt man auf eben die Widersprüche, gerade wie beim Prinzip der Freiheit; und mit diesem Prinzip - Wechsel hat man mehr nicht gewonnen, als eben einen bloßen Namen - Wechsel. Ob der Verbrecher auf's Schaffot verurtheilt werde, als ein Sünder, dem der freie Gebrauch des Verstandes und Willens, nach Heinroth, oder aber dem der vernunftgemäße Gebrauch des Verstandes und Willens, nach Clarus, zu Gebot stand, — das ist für den Gerichteten so wie für den Richter und den Gerichtsarzt Ein und das nämliche passive und active Geschäft. Ja, indem es sich hier immer wieder fragt, ob auch der vernunftgemäße Gebrauch des Verstandes und Willens dem Verbrecher — vorausgesetzt, daß er nicht geisteskrank sey — wirklich zu Gebot stund oder nicht? so fällt diese Frage mit der Frage von der Freiheit offenbar wieder in Eins zusammen. Beide Prinzipien, das der Freiheit und das der Vernunft, sind, im Sinne Heinroths genommen, wirklich Ein und das nämliche; im Sinne des Hrn. Clarus genommen, nur seinem Bedünken nach, nicht aber in der Wirklichkeit verschieden; und insofern bestreitet der letztere wohl mit Unrecht das Heinroth'sche Prinzip; in dem Sinne aber, welchen ich beiden Prinzipien unterlege, sind sie der Wirklichkeit nach so sehr verschieden,



als die dem Menschen angeborne Vernunft etwas Gewisses, seine unbedingte Freiheit aber etwas Problematisches und Räthselhaftes ist.

Ich glaube im 5. Kapitel klar dargethan zu haben, daß sich der Mensch die Begriffe, die seine Handlungen motiviren, nicht selbst gebe; wiewohl sie ihm auch nicht auf eine passive Weise von aufsenher eingegeben werden; sondern daß er sie auf active Weise nehme, wo er sie (als Begriffselemente) von aufsen findet und sie ihm behagen; und habe daraus den Schluß gezogen, daß er — da er in Kraft seiner Vernunft-Idee des Guten auch das Gute wollte, und aber aus verkehrten Verstandesbegriffen, also aus bloßem Irrthum, das Böse erwählte, — für dies Nehmen der verkehrten Verstandesbegriffe, das mit der wahren oder falschen Cultur seines Verstandes innigst verwebt ist, nicht verantwortlich sey. Nein, das Vernunftprinzip kann nie auf juridische Zurechnung führen, so lange nicht der göttlichen Vernunft im Menschen, ja der Allmacht Gottes selbst, ein Absolut- und Radikal-Böses als feindseliges Prinzip entgegengestellt werden kann; und alles Böse kommt, als bloß relativ, so lange auf Rechnung des falsch cultivirten, irrenden Verstandes. Wenn also Hr. Clarus aus seinem Vernunftprinzip die Zurechnungsfähigkeit des, als mit dem Tode rechtmäßig zu bestrafenden, Verbrechers



ableiten will; so müßte er erst, was er aber gänzlich mit Stillschweigen übergangen, die Existenz des Radikal-Bösen erwiesen haben.

Wir dürfen ihm jedoch diesen unmöglichen Beweis um so eher erlassen, als ja sein eigenes Vernunftprinzip, freilich gegen seine Absicht, auf Zurechnungs-Unfähigkeit führt. Er sagt S. 18: «Die menschliche zurechnungsfähige Handlung unterscheidet sich durch einen doppelten Act der Vernunft, nach ihrer doppelten Richtung, nämlich durch einen Act des Verstandes und durch einen Act des Willens, welche beide als gleich nothwendige Bedingungen der Zurechnung anzusehen sind. Den Verstandesact betreffend, so muß der Verstand bei der zurechnungsfähigen Handlung das Vermögen besitzen, die verschiedenen Zwecke, Mittel und Folgen zu erkennen, zu ordnen und zu vergleichen..... Was insonderheit die Folgen anlangt, so kann ein Mensch in Ansehung der natürlichen Folgen, der die gefährlichen Wirkungen eines Instruments, eines Giftes, einer Arznei (und ich erlaube mir zu bemerken, daß Hr. Clarus die wichtigste Berücksichtigung vergessen hat, nämlich: die auf den Verbrecher selbst zurückfallenden gefährlichen Wirkungen der sündhaften That selbst) nicht kennt, und diese Unkenntniß nicht selbst verschuldet hat, für den Nachtheil des Gebrauches derselben nicht verant-



wortlich gemacht werden . . . . . Alle diese Bedingungen der Zurechnung beziehen sich auf den Verstand; und da die hier betrachteten Wirkungen des Verstandes der Handlung vorausgehen müssen; so müssen sie auch bei der Zurechnung derselben zuerst und vor allen Dingen betrachtet werden.» — So weit Herr Clarus.

Jetzt brauche ich nur meine im 5. Kapitel gestellten Fragen zu wiederholen, um die Zurechnung von Seiten der, nach Clarus, nothwendigen Verstandesbedingung zu entkräften, wenn ich auch nicht die Verstandes-Operationen selbst, nach der Philosophie des Engländers Clarke für bloße passive Operationen erklären möchte, wodurch allein schon alle Zurechnungsfähigkeit von Seiten der Verstandes-Acten ganz wegfallen würde. Wie? wenn der Verstand des Verbrechers die gefährlichen Wirkungen seiner sündhaften That so wenig kennt, daß er nicht einmal von ferne ahnet, «wie er zu seinem eigenen unendlichen Schaden und Verlust lasterhaft sey?» — nicht ahnet, «wie er, wenn er sündigt, sich selbst so strafe, als wenn er sein Angesicht mit Nägeln zerkratze?» — Wie? wenn ihm nie die lebendige Ueberzeugung beigebracht worden, trotz dem daß er den gewöhnlichen Religions-Unterricht genossen, daß der, von seiner frühesten Jugend auf ihm beiwohnende und beigebrachte, und nun zur



andern Natur gewordene Begriff von einem Unterschiede zwischen Recht und Nutzen, ein falscher Begriff, ein Irrthum, der grösste aller Irrthümer sey, welcher alle Verbrechen erzeugt? Mit diesen zur lebendigen Ueberzeugung erhobenen richtigen Verstandesbegriffen noch lasterhaft seyn zu können, involvirt eine Unmöglichkeit. Und ohne diese richtige Verstandesbegriffe — wie leicht und augenblicklich fällt der Mensch! Der Verbrecher lebt also gerade über die allerwichtigsten Folgen seiner That auf's offenbarste in der grausesten, schauderhaftesten und beklagenswerthesten Unwissenheit und Finsterniß; ohne diese Unkenntniß, die in einem unglücklichen Zusammenflusse ungünstiger Umstände und in der Erziehungsweise selbst bedingt ist, selbst verschuldet zu haben. Er kann also, nach Hrn. Clarus Lehre, zufolge welcher der integrale Verstandesact als notwendige Bedingung der Zurechnung mit eingeht, nicht für verantwortlich erklärt werden. Er soll aber dennoch, in Folge und Kraft der juridischen Zurechnungsfähigkeit, seine Unwissenheit mit dem Leben bezahlen, als wäre er ein Wissender!

Allerdings, wenn auch die philosophische Zurechnungsfähigkeit nicht erweislich ist, so lange das Absolut- und Radikal-Böse nicht erwiesen ist, gibt es dennoch eine gewisse juridische Zurechnungsfähigkeit, aber nur in einem sehr uneigentlichen Sinne.



Es ist nämlich ein wesentlicher Unterschied zwischen einem geistesgesunden Verbrecher, welcher absichtlich und — sey es immerhin aus falschen Begriffen — boshafter Weise schadet und mordet; und einem schadenden und mordenden Geisteskranken. Welcher von beiden Zuständen, der geistesgesunde oder geistes-  
 kranke, obwalte, muß der Criminalrichter nothwendig wissen, und darum befragt er in zweifelhaften Zuständen den psychischen Arzt. Allein diese ganze juristische Zurechnungs-Affaire lös't sich, im eigentlichen Sinne, in die richterliche Aufgabe auf: Ob der Uebertreter des Gesetzes der Verstandescultur und der Abschreckung durch Strafgesetze fähig sey oder nicht? Ob er daher als wirklicher absichtlicher Verbrecher zu seiner Besserung und zur Sicherstellung Anderer in ein wahres Zucht- und Corrections-Haus nach Nord-America deportirt; oder aber als unwillkührlicher kranker Verbrecher zu seiner Heilung und zur Aufbewahrung in die Irrenanstalt zu Sonnenstein oder Waldheim, von Rechtswegen gesprochen werden soll?

Somit kämen wir also auf Geisteskrankheit zurück, als das oberste Prinzip für die psychisch-gerichtliche Medizin. Und für diese Ansicht existiren die wichtigen Autoritäten von Nasse \*), Grohmann, Albrecht Meckel und Andern.

---

\*) Bei Nennung dieses gefeierten Namens nehme ich



Aber besteht das Wesen eben der Geisteskrankheiten offenbar nicht gerade in Unfreiheit, im Gegensatze der Freiheit, die der Geistesgesundheit zukömmt? Tritt also doch das Prinzip der Freiheit, das wir schon beseitigt glaubten, nicht unvermuthet wieder auf, als ein noch höheres Prinzip denn das der Geisteskrankheit? Ich habe, von der Tiefe der Wahrheit ergriffen, welche in Heinroths moralischem Systeme unter so vielen Irrthümern, wie das reinste gediegene Gold durch hartes Gestein, hindurch schimmert und himmlisch leuchtet, — in meinem Entwurfe einer philosophischen Grundlage für die Lehre von den Geisteskrankheiten das Moralische, aber mit gänzlicher Verwerfung des Absolut - Sündigen und Radikal - Bösen, zu retten gesucht, und vom Begriffe geistiger Integrität in der Weisheit ausgehend, das Wesen der Geisteskrankheiten als psychisch - somatischer Natur betrachtet, und zwar von der psychischen Seite (in der Unweisheit) als Negation; von der somatischen Seite als Positives, gegründet in ei-

---

freudig die Gelegenheit, meine frühere Aeusserung in meinem Entwurfe einer philosophischen Grundlage für die Lehre von den Geisteskrankheiten: daß Nasse behaupte, das Wesen der Geistesstörungen sey blos somatischer Natur — dahin zu berichtigen, daß auch Er den Einfluß des Moralischen auf's deutlichste ausgesprochen habe und anerkenne; wie aus seinem Anhang zu Abercrombie über Gehirnkrankheiten (1821) klar erhellt, wo er S. 93 sagt: „Daß es da, wo durch körperliche Krankheit Gefahr des Entstehens von Irreseyn vorhanden ist, auch auf die Kraft ankomme, womit die Seele dem körperlichen Zwange entgegen wirkt, kann schwerlich noch in Frage seyn.“



nem organischen Hindernisse des Seelenorgans. In Folge dieser Ansicht ist es nicht mehr die räthselhafte unbedingte Freiheit, sondern die erwiesene praktische Selbstbestimmungsfähigkeit durch Motive, oder Spontaneität, welche beim Geistesgesunden wie beim Geisteskranken in Betrachtung zu ziehen ist. Zwar handelt auch der Seelengestörte mit Spontaneität, denn er thut, was er will; nichts destoweniger existirt, in Folge der Krankheit, ein Unterschied von Seiten der Spontaneität, zwischen dem Verbrecher bei Verstande und dem Seelengestörten. Der erstere, dessen Selbstbestimmungsfähigkeit durch Motive offenbar unverletzt ist, handelt in Folge eines falschen Begriffs vom wahren Guten, also nach einem in den Augen des Weisen verwerflichen Motive; er ist also, bei dieser Unverletztheit der Spontaneität, der Verstandescultur und der Abschreckung durch Strafgesetze fähig. Beim Seelengestörten hingegen ist die Spontaneität nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr — durch Eindrängung des durch das kranke Seelenorgan oder Gehirnleiden erzeugten körperlichen Motives in die Reihe der geistigen Motive, — von der rein menschlichen Stufe mehr oder weniger auf eine thierische Stufe depotenzirt und degradirt; und jemehr sie dies ist, um soweniger ist er selbst der Verstandescultur und der Abschreckung durch Strafen fähig, — ein Gegenstand nicht mehr der richterlichen Weisheit, sondern der ärztlichen Stückwerks-Wissenschaft, Erfindungskunst und Geduld.



# Inhalt.

---

|                                                                                                                                                                                                                           | Seite |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| <b>Erstes Kapitel. Orientirung.</b> . . . . .                                                                                                                                                                             | 7     |
| <b>Zweites Kapitel. Zweifel.</b> . . . . .                                                                                                                                                                                | 17    |
| <b>Drittes Kapitel. Die Vorderseite der moralischen Ansicht.</b> . . . . .                                                                                                                                                | 39    |
| <b>Versuch einer stufenmässigen Entwicklung der Stoischen Grundsätze in Bezug auf die Freiheitslehre.</b>                                                                                                                 |       |
| <b>I. Göttliches und Thierisches im Menschen.</b> . . .                                                                                                                                                                   | 41    |
| <b>II. Dem moralischen Vermögen der Seele sind alle psychischen und physischen Vermögen untergeordnet..</b> . . . . .                                                                                                     | 43    |
| <b>III. Was in des Menschen Selbstmacht liege, und was nicht?</b> . . . . .                                                                                                                                               | 44    |
| <b>IV. Die äussern Dinge, als welche nicht in der Selbstmacht des Menschen liegen, sind nur der Stoff für das oberste Seelenvermögen.</b> . . .                                                                           | 50    |
| <b>V. Die Seele wird durch nichts ausser ihr, sondern blos durch sich selbst, durch ihre eigene Begriffe, bewegt, beunruhigt und überwältigt. Der freie Wille kann nur durch sich selbst überwunden werden.</b> . . . . . | 52    |
| <b>VI. Es ist in der Natur der menschlichen Seele gegründet, daß sie das Wahre und Gute will und sucht.</b> . . . . .                                                                                                     | 57    |
| <b>VII. Das Böse entspringt aus einem falschen Begriffe vom Guten.</b> . . . . .                                                                                                                                          | 61    |
| <b>VIII. Der Schlüssel zur Freiheit, Glückseligkeit und Tugend liegt im richtigen Begriffe vom wahren Gut.</b> . . . . .                                                                                                  | 63    |
| <b>Viertes Kapitel. Eine Abschweifung, die mittelbar dem Hauptzwecke dient.</b> . . . . .                                                                                                                                 | 68    |
| <b>Fünftes Kapitel. Die Kehrseite der moralischen Ansicht.</b> . . . . .                                                                                                                                                  | 79    |
| <b>Sechstes Kapitel. Ein Schritt über den Begriffsdeterminismus hinaus.</b> . . . . .                                                                                                                                     | 98    |
| <b>Siebentes Kapitel. Ein Paar Räthsel für die Criminalisten.</b> . . . . .                                                                                                                                               | 113   |
| <b>Achtes Kapitel. Ein Wort über ein Prinzip der psychischen Legalmedizin insbesondere.</b> . . . . .                                                                                                                     | 149   |







12



69 GROOS, F., Ideen zur Begründung eines obersten Prinzips für die psychische Legalmedizin. 159 SS. Pp. d. Zt. Heidelberg, J. Engelmann, 1829. 450.—

Seltene erste Ausgabe. — Friedrich Groos (1768—1852) war seit 1814 Arzt an der Irren- und Siechenanstalt zu Pforzheim tätig; nach der im Jahre 1826 vorgenommenen Trennung der Anstalt, kam die sogen. Irrenanstalt nach Heidelberg. „Hier entfaltete er eine reiche Vortragstätigkeit und suchte in zahlr. Veröffentlichungen die Anlage zum Wahnsinn aus der gesamten Entwicklung und vollständigen Lebensweise des Menschen zu verstehen“ (NDB). — Zu seinen Lehrern an den Universitäten Pavia und in Freiburg/Br. gehörten u. a. Frank, Scarpa, Volta und Spallanzani. — „F. Groos, a philosopher who later became a psychiatrist, attempted to combine philosophical concepts with physiological reactions and proposed that man is influenced by physiological forces, of which he is unaware, that determine his reactions. If these forces are blocked and cannot find outlet, mental illness results. Freud later held a similar view and defined these forces in terms of instincts. In modern terminology, if instinctual drives are not satisfactorily relieved or sublimated, neurosis or a psychosomatic condition results“ (Alexander/Selesnick 143). — Fliegender Vorsatz mit kl. Eckausschnitt, durchgehend etw. braunfl. Erstes und letztes Bl. mit Innenrand mit Restspuren des Umschlages. — Siehe auch Zilboorg/Henry 473 ff. und Leibbrand/Wettley 434 ff.







Groos, Friedrich,

Ideen zur Begründung eines obersten Prinzips für die psychische  
Legalmedizin

Heidelberg 1829

Ph.pr. 1405 e

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042483-7